OPERE SCELTE

DEL CARDINALE

GIACINTO SIGISMONDO GERDIL

VOLUME II.

M I L A N O

DALLA SOCIETÀ TIPOGRAFICA DE' CLASSICI ITALIANI

MDCCCXXXVI

INTRODUZIONE

ALLO STUDIO

DELLA RELIGIONE

PARTE PRIMA

ESAME DELLE OPINIONI DEGLI ANTICHI FILOSOFI SULL'ESISTENZA E PROVVIDENZA DI DIO, SULLA SPIRITUALITÀ ED IMMORTALITÀ DELLE ANIME UMANE.

ARGOMENTO
E IDEA
DELL' OPERA

Volendo io per primo introducimento dello spirito allo studio della Religione trattare dell'esistenza e provvidenza di Dio Ottimo Massimo, in quanto la cognizione di una tale verità è di fatto il primo fondamento della Religione e della morale; stimo pregio dell'opera il cominciare da una definizione nominale di questa voce *Dio*, acciocchè dalle varie significazioni a cui è stata questa voce da molti in molte e strane guise determinata, non nasca confusione ed anfibologia nel corso del mio ragionamento.

Definizione nominale di Dio.

Intendo adunque per nome di Dio un Ente eterno, dotato di suprema intelligenza, possanza e bontà, e da cui dipende l'ordine e 'l governo dell'Universo. Questa definizione è nominale, in quanto comprende alcuni caratteri ed attributi della Divinità, per cui si può essa distinguere dall'Universo, e da qualunque natura o ente contenuto nell'Universo; e perchè tali caratteri sono costantemente in Dio riconosciuti da quelli che professano una Religione. Chiunque pertanto venera un Ente supremo, dotato di que' caratteri che espressi abbiamo nella nostra definizione, sebbene sia in errore circa gli altri attributi della Divinità, non dovrà perciò riputarsi Ateo e privo di Religione: ed all'incontro chiunque ritenendo il nome di Dio ne' suoi scritti, quantunque ne difenda l'esistenza e n'esalti con espressioni magnifiche l'ec-

cellenza e la grandezza; con tutto ciò, s'egli toglie a questo Dio alcuno degli accennati caratteri, o soltanto figuratamente glielo attribuisce, dovrà meritamente riputarsi uomo senza Religione; mentre in tale guisa nega realmente l'esistenza di Dio, o, ciò ch'è lo stesso, Iddio perversamente confonde coll'Universo.

Artifizio degl' increduli per accreditare l'Ateismo, lo incolparne molti celebri filosofi.

Nè dovrà stimarsi per avventura soverchia cosa ed inutile al nostro principale intendimento l'usare qualche diligenza in una sì fatta distinzione, e 'l mostrare i caratteri pe' quali possa rendersi questa e sicura ed agevole. Imperocchè, se vorremo por mente alle insidiose maniere con cui hanno procurato molti di spargere i semi dell'incredulità, vedremo tra gli altri usato spesse volte da loro questo artifizio, cioè di mostrarsi al primo aspetto persuasi, per via di fede, delle verità proposte dalla Religione circa l'esistenza e provvidenza di Dio e lo stato futuro delle anime umane; ma insieme attribuire tutta la lode di questa lor persuasione alla fede, cioè ad una volontaria e cieca sommissione all'autorità della Religione; e quindi farsi a sgridare, per così dire, la ragione, a cui sono sì fatte verità del tutto incomprensibili. Giunti poi a questo punto (e ben tosto vi giungono), promuovono colla maggior forza che possono tutte le difficoltà per cui le verità di fede pajano ripugnanti affatto all'umano intendimento; e concludono col mostrare che gli antichi filosofi più celebri e molti tra' moderni più rinomati col voler seguire nelle loro specolazioni la scorta della ragione, da questa finalmente condotti furono all'Ateismo.

Questa maniera di spargere e di accreditare l'incredulità è al certo pericolosissima. Il rispetto che mostrano questi di aver per la Religione, toglie

di loro ogni diffidenza agl'incauti, e questi sono sempre molti. Rimanendo poi questi a poco a poco persuasi di quella falsa ma apparente ripugnanza tra la ragione e la fede, si sentono la mente ingombrata di mille dubbj, sospetti e diffidenze: la ragione ingannata diviene in esso loro un principio di contrasto contro la Religione; e finalmente, perchè l'autorità può sempre molto negli animi umani, nel folto stuolo di tanti celebri filosofi che si danno per Atei, si appresenta loro un presidio ed un sostegno contro l'estrinseca autorità della Religione.

Artifizio degli increduli per ispargere l'Ateismo, il discolparne scrittori meritamente sospetti.

Simile, benchè in apparenza contrario sembri, si è l'artifizio di coloro che tentano di discolpare di ogni taccia di Ateismo e d'incredulità per via di benigne interpretazioni autori che certamente altro non hanno avuto in mira che d'insinuare una sfrenata licenza di pensare; di eccitar dubbj sulle massime più incontrastabili della Religione; di confondere i riti sacri ed i profani; di mettere in ridicolo gli uni e gli altri, e renderli in tal guisa oggetti d'indifferenza e di disprezzo. Per produrre questi perniciosi effetti bastano poche righe in un capo assai lungo, un motto spiritoso, un racconto leggiadro, una novella. E però tentano i fautori dell'incredulità di spargere sì fatti libri, di tenerli in credito col difenderne l'innocenza, ben sicuri che, purchè si leggano, l'opinione di quella finta innocenza non impedirà che nell'animo di molti si faccia la rea impressione che hanno avuto in mira gli autori. Ma di questi moderni autori non è nostra intenzione il dire alcuna cosa in particolare: e speriamo che troveranno in questo trattato la confutazione di quegli antichi errori che hanno essi con più pompa che forza rinnovati.

Tre classi d'Atei; prima classe quelli che negano apertamente l'esistenza di Dio.

Intendendo adunque noi per nome di Dio un Ente eterno, dotato di suprema intelligenza, possanza e bontà, distinto dall'Universo, e da cui dipende l'ordine ed il governo di esso, dovremo dire in primo luogo Atei tutti quelli che negano l'esistenza di questo Ente supremo. Tali furono Diagora e Teodoro, che francamente dissero non esservi alcun Dio. E nello stesso genere di Ateismo riporremo, benchè in un grado inferiore d'empietà, quelli che ne hanno dubitato, quale fu Protagora. 2. Riguardando al secondo carattere posto nella definizione, dovremo parimente Atei stimare quelli che altro Dio non riconoscono, fuorchè il mondo, o la materia di cui è composto, o le forze a questa inerenti, che volgarmente si esprimono col nome di natura. Imperocchè nella mente di questi l'ammettere l'esistenza di Dio altro non è che l'ammettere l'esistenza del mondo, della materia di cui è composto, o delle forze che a questa sono riputate essenziali, e convenirle per sua natura. Nel qual senso nè Diagora nè Teodoro negarono giammai l'esistenza di Dio; dal che si vede che il rigoroso Panteismo non è punto differente dall'Ateismo. Tale fu per avventura l'opinione di Senofane: tale l'errore di Davide de Dinato, che Dio disse non essere altro che la materia prima: tale l'empio sistema di Benedetto Spinosa, che identifica Iddio col mondo nell'assurdissima da lui sognata unità di sostanza: tale Plinio, che non dubitò affermare, Iddio non essere altro che il mondo, quale si vede.

Seconda classe: quelli che confondono Dio colla natura.

Ma non perciò dovranno stimarsi Atei gli Stoici per avere creduto che Dio fosse l'anima del mondo. Imperocchè, sebbene sia questo un errore grandissimo, distinguevano per altro Iddio dal mondo, siccome in noi si distingue l'anima dal

corpo, come più diffusamente vedremo a suo luogo. Nè per la stessa ragione dovranno dirsi Atei Pitagora, Talete, Anassagora, Platone ed Aristotile e molti altri, sebbene si concedesse la maggior parte di essi non aver avuto altro concetto di Dio, che d'un'anima universale del mondo; la quale opinione viene loro da molti moderni attribuita, sebbene con poco fondamento, come procureremo altresì di mostrarlo chiaramente.

Terza classe: quelli che negano la provvidenza.

Finalmente, riguardo al terzo carattere, cioè alla dipendenza dell'universo da Dio, dovremo senza dubbio riguardare come Atei Epicuro e Lucrezio, che, mostrando di ritenere i primi caratteri della Divinità, si sono contentati d'impugnare quest'ultimo, e di sottrarre il mondo al potere ed alla provvidenza di qualunque Ente superiore: ma non così quelli che, riconoscendo il mondo in qualche maniera dipendente da Dio, hanno errato, sia nel crederlo autore soltanto dell'ordine di esso, e non creatore della materia di cui è composto; sia nel limitare la sua immediata provvidenza o ai cieli, o alle specie generali.

I caratteri espressi nella definizion nominale servono a far riconoscere gli attributi che convengono alla Divinità.

Questi medesimi caratteri, che compongono la definizione nominale dell'Ente supremo, siccome servono a distinguere gli Atei da quelli che nol sono; così possono somministrarne efficaci argomenti per convincere gli errori intorno alla natura ed agli attributi della Divinità; ne' quali errori caduti sono miseramente non solo il volgo ignorante e superstizioso nei tempi dell'idolatria, ma ancora i più accreditati filosofi che ne riconoscevano e veneravano l'esistenza. Quanto è chiara per molti argomenti agli occhi di tutti l'esistenza d'un Dio motore e regolatore dell'universo, altrettanto difficile cosa e di gran lunga superiore alle forze dell'umana intelligenza si è il poter penetrare nel-

l'abisso delle sue infinite perfezioni, e formarne da sè sola, e senza opera di chi l'ajuti a dirittamente riflettere, un concetto che punto non deroghi a quella somma grandezza e maestà. Onde non è punto strano, che ciò che per inavvertenza nelle cose più ovvie al volgo accadde di accoppiare molte volte idee incompatibili, lo stesso accada al filosofo nell'investigazione delle cose più ardue e più difficili, per non aver sempre l'animo bastevolmente attento a quelle idee che servir debbono di mezzo termine per riconoscere la convenienza ó ripugnanza di quelle che vogliونsi accoppiare o disgiungere.

Ora per questo appunto può esserne di gran giovamento una definizion nominale. Imperocchè, siccome nelle cose geometriche dalla definizione nominale facilmente si deduce la definizione reale, che ne scuopre la possibilità e l'essenza della cosa; così nelle cose reali, se avviene che la definizione nominale non comprenda idea alcuna che non sia realmente contenuta in essa, potremo, siccome se ne hanno esempi massimamente nelle cose artifiziali, coll'esaminare diligentemente le idee che n'appresenta la definizion nominale, col compararle ed investigarne le connessioni e le conseguenze, ravvisare in certa guisa come possa essere la cosa definita; quali siano pertanto le determinazioni essenziali, ovvero gli attributi essenziali di quella, ed in conseguenza quali proprietà le possano convenire o no.

E così coll'esaminare il primo carattere della definizione nominale sovraccennata, cioè le condizioni d'un Ente eterno e necessario, e le idee che con queste sono necessariamente connesse, potremo facilmente scorgere l'Ente necessario essere un Ente massimo, la cui suprema intelligenza,

possanza e bontà non siano supreme relativamente a quelle dell'altre nature contenute nell'Universo, ma supreme in sè stesse ed assolutamente infinite e senza limite alcuno.

Quindi connettendo il primo carattere col secondo, si vedrà l'Ente massimo dovere essere semplicissimo, incorporeo, indivisibile, immutabile. Dal che apparirà la di lui natura essere al tutto differente da quella dell'Universo, ed essere lontanissima da quell'etere o fuoco architettonico che anima il mondo, secondo gli Stoici, ed è Dio. Quindi altresì apparirà nè la natura nè la possanza nè l'operazione dell'Ente massimo potere in alcuna maniera essere soggette e dipendenti dalla materia del mondo; nè potere pertanto egli esserne l'anima in alcuna maniera.

Passando finalmente al terzo carattere, da questo, che al solo Ente massimo si conviene l'esistenza necessaria, si concluderà la contingenza del mondo, quanto all'esistenza e quanto all'ordine di esso. Onde si vedrà Iddio esser propriamente creatore del mondo, e tutto in questo dovere essere alla di lui provvidenza soggetto immediatamente.

In tal guisa dalla definizione nominale di Dio dedurremo una definizione, o, se si vuole, una descrizione imperfetta bensì, ma reale cioè, che ne manifesterà la non ripugnanza e la necessità della di lui esistenza; e guidati e retti dal lume della Religione che n'ha mostrato a meglio riflettere su sì alto soggetto, potremo in quella definizion reale scoprire gli stessi attributi che n'insegna la fede, e mostrare qualmente in questa verità fondamentale la ragione stessa pienamente consente alla Religione.

E per dare a questo trattato l'ordine migliore

Divisione dell'Opera.

che per noi sia possibile, cominceremo dal riferire brevemente le opinioni più celebri degli antichi intorno all'esistenza ed agli attributi della Divinità. Non è però nostra intenzione il tesserne una istoria compita; ma, 1.° il dichiarare ciò che di vero hanno essi o col lume della ragione penetrato, o con altri mezzi conosciuto, riguardo alla natura ed al culto della suprema natura. 2.° Notare gli errori che hanno frammischiato con ciò che di vero conosceva, e scorgere, se per noi si potrà, i principj di questi errori. Così ne riuscirà più facile il confermare le cose vere dette da essi, e con questo convincere i loro errori. 3.° Dichiarare in alcuni particolari punti, quali siano stati i loro veri sentimenti, che sembranmi stranamente alterati da non pochi moderni nel riferirli: mentre ad alcuni tra questi pare di veder dappertutto lo Spinosismo; altri dappertutto vedono l'anima universale del mondo; altri il puro materialismo. Stimo perciò ben fatto il togliere a sì fatti errori ciò che trarre potrebbono d'autorevole, e, direi quasi di splendido dalla celebrità di sì rinomati filosofi, ed insiememente difendere l'umana ragione dell'oltraggio che le si fa da coloro che opinioni stravaganti e nate da poco sensate specolazioni universalmente, per così dire, attribuiscono a tutti quelli che la ragione e la filosofia hanno coltivato più diligentemente: ed in questo sarà impiegata la prima parte della nostra Opera.

Nella seconda ci prenderemo a dimostrare l'esistenza di Dio, e la di lui intera distinzione e totale indipendenza dalla materia. E per ciò fare più efficacemente, procederemo con metodo analitico, dichiarando con ordine le idee che riceviamo dalla sensazione e dall'esperienza; le nozioni che da queste derivano per via d'immediata

riflessione: principj di ragionamento ch' esse ne somministrano: e da questi dati ed elementi procureremo di dedurre la necessaria esistenza d'un Ente supremo, e la necessaria connessione che hanno coll'idea dell'Ente massimo gli attributi che formano il concetto che di esso ne somministra la Religione.

Nella terza parte ci impiegheremo in ribattere e confutare le ragioni più apparenti, colle quali hanno tentato i moderni increduli d'abbattere le prove convincentissime che dell'esistenza e provvidenza di Dio soglionsi dare nelle scuole.

Finalmente dalla dichiarata provvidenza dell'Ente supremo, tanto riguardo al fisico, quanto all'ordine morale, dedurremo i fondamenti della Religione e della morale.

DELLE OPINIONI
DEGLI
ANTICHI FILOSOFI
INTORNO
ALL'ESISTENZA E PROVVIDENZA DI DIO
ALLA SPIRITUALITÀ ED ALL'IMMORTALITÀ
DELLE ANIME UMANE (1).

LIBRO PRIMO
DELLA SETTA JONICA

CAPO PRIMO
DI TALETE ED ANASSAGORA

Talete nato in Mileto, città dell'Ionia, d'una chiarissima stirpe oriunda di Fenicia, uno di que' sette celebratissimi Sapienti della Grecia, ed autore della Setta Jonica, viene comunemente riputato il primo che tentasse d'investigare da filosofo la prima origine delle cose e le occulte cagioni de' fenomeni naturali, siccome attestano Aristotile, Cicerone, Diogine Laerzio, Plutarco ed altri. Acceso pertanto di sì nobil desiderio viaggiò in Creta ed in Egitto per conferire co' sacerdoti e cogli astronomi, la cui sapienza era presso i Greci massimamente in que' tempi in altissima stima e venerazione; mentre, per lo secreto commercio che si credea dal popolo che avessero quelli cogli Dei,

(1) Vedi in fine num. 1.

stimavasi loro altresì conceduta una altissima cognizione non meno degli arcani della natura, che de' misterj della Religione. Quale si fosse veramente la dottrina di que' sacerdoti, e cosa riuscisse a Talete d'apparare da essi, ella è cosa incertissima, non avendo noi monumenti bastevoli per formarne un sicuro giudizio. Solo si può fondatamente credere ch' una buona parte di quella sapienza riguardasse la prima origine delle cose, e consistesse non tanto in ispecolazioni filosofiche, quanto in certe istorie e traduzioni che di mano in mano si trasmettevano per una continua e come eriditaria successione. Di questo viaggio in Creta ed in Egitto, intrapreso affine di approfittarsi delle dottrine de' sacerdoti e degli astronomi, ne dà contezza l'istesso Talete in una sua lettera a Ferecide, riportata da Laerzio, la quale, sebbene si ha per sospetta da Uezio e da altri critici, non tralascia d' essere un pregevole monumento di ciò che anticamente si credea o si sapea dell'istoria di Talete, e delle cose a quella appartenenti: e lo stesso giudizio dee formarsi delle sentenze a lui attribuite e riferite da Laerzio, dallo Stobeo e da altri antichi scrittori.

§ I.

Della mente aggiunta da Talete alla materia nella formazione dell' Universo.

Ora venendo al di lui sentimento intorno all' origine del mondo ed all' esistenza e natura di Dio, due cose strettamente connesse nell' antica filosofia, ella è opinione comunemente ricevuta ch' egli due stabilisse i principj, l' uno materiale

e passivo, che dicea esser l'acqua; l'altro attivo ed efficiente, e questo era Dio, cioè la mente, che il tutto avea formato dall'acqua. Così riporta l'opinione di Talete Cicerone, lib. I *De nat. Deor.* cap. 10: *Thales Milesius, qui primus de his rebus quaesivit, aquam dixit esse initium rerum: Deum autem, eam mentem quae ex aqua cuncta fingeret.* Così Plutarco, *De plac. Philosoph.* lib. I, cap. 2: *Thales Milesius rerum principium esse dixit aquam.* E cap. 7: *Thales Deum mundi mentem esse dixit.* E più espressamente Stobeo: *mentem mundi esse Deum . . . divinamque vim elementare humidum pervadere, ipsumque movere.*

Difficoltà di Bayle contro il sentimento più comune.

Con tutto ciò non pochi critici, e tra gli altri Pietro Bayle, in niun modo acconsentir vogliono che Talete abbia ammesso nella formazione dell'universo l'efficacia d'una intelligenza motrice. A così credere si muovono dalle testimonianze di Cicerone e di Plutarco medesimo e d'altri gravi scrittori, i quali ad Anassagora attribuiscono il pregio d'avere il primo riconosciuto la necessità d'una intelligenza motrice e regolatrice, d'una mente architetta dell'Universo. E così vogliono che la fisica tratti abbia i suoi natali da Talete in seno all'Ateismo, e coll'Ateismo pure cresciuto sia ed allevata fin ad Anassagora nelle scuole d'Anassimandro e d'Anassimene, che succedettero a Talete. Neppure Anassagora purgano interamente dalla colpa dell'Ateismo; perchè, sebbene, come essi dicono, abbia fatto Iddio autor del mondo, ha però creduto Iddio necessitato per natura a produrre il mondo, e strettamente altresì con esso congiunto per natura.

In fatti Cicerone in quel primo dialogo della Natura degli Dei, ove fa che dall'interlocutore Epicureo Vellejo vengano riferite le opinioni ch'eb-

bero di essi gli antichi filosofi poco dopo quella di Talete, così esprime l'opinione di Anassagora: *Inde Anaxagoras, qui accepit ab Anaximene disciplinam, primus rerum omnium descriptionem, et modum mentis infinitae vi ac ratione confici ac designari voluit.* Certamente Cicerone sarebbesi troppo apertamente contraddetto, se, avendo poche righe innanzi scritto che, secondo Talete, Iddio era la mente che il tutto formato avea dall'acqua, non avesse poi dubitato di asserire con tanta franchezza che fu Anassagora il primo che all'efficacia ed alla ragione o sapienza d'una mente infinita attribuì la composizione e l'ordine dell'Universo. Vuole pertanto Bayle che il primo passo di Cicerone, la cui lezione per altra parte si vede manifestamente tronca e scorretta, non dee punto farne dubitar della verità del secondo, a cui sono conformi moltissime testimonianze d'altri gravissimi scrittori. Dal che conclude non potersi liberare dalla nota dell'Ateismo la filosofia di Talete, o, ciò ch'è lo stesso, la prima comparsa che facesse la filosofia nel mondo.

A quelli poi che, perorando la causa di Talete, portano in campo le bellissime sentenze che meritamente gli acquistarono il titolo di Sapiente, tra le quali alcune ve n'ha piene di religioso sentimento verso la Divinità, risponde leggiadramente Bayle che, oltre l'essere assai incerto se quelle sentenze siano di Talete o no, non si hanno da cercare ne' discorsi di conversazione del sapiente Talete i sentimenti filosofici di Talete il fisico, che in qualità di sapiente potea dire in pubblico molte cose ch'egli poi non dicea nella scuola; che, spiegando in questa da fisico la generazione del mondo, parlava dell'acqua e non di Dio; ma che, quando mirava al suo carattere di sapiente,

i cui sentenziosi ragionamenti servir doveano all' emendazione del costume, e si spargeano nel volgo, allora credea doversi conformare a' sentimenti teologici (1). Quanto sia insidioso questo discorso di Bayle, ognuno sel vede assai chiaramente: ma quanto fallaci sieno il più delle volte gli artifiziosi riflessi di quell' ingegnoso bensì ma ingannevolissimo scrittore, spero che ne riuscirà facile il mostrarlo in questo particolare col far vedere che non fu giammai Talete così privo di senso, ch'egli credesse che dall'acqua sola sorgere potesse la vasta ordinatissima mole dell'Universo senza l'opera d'una mente o sia intelligenza motrice; che non segue però da questo in alcuna maniera che siasi contraddetto Cicerone; ma che, esaminando i di lui passi interi e quelli degli altri scrittori che d'Anassagora parlano nel medesimo modo, altro non si può sensatamente inferire, se non che intorno alla natura di quella mente, ch' ambedue ammisero, vi ha qualche differenza ne' loro sensi; dalla quale differenza apparirà che Anassagora ebbe di quella mente una idea più sublime assai e più conforme alle vere nozioni della Religione, di quella che n'avesse per avventura conceputo Talete. Ma per ciò fare bisogna ripetere le cose da più alto.

(1) Quando si concedesse al Bayle la sua artifiziosa interpretazione, parmi per maggior vantaggio sarebbe per averne la causa della Religione. Imperocchè, se Talete credeasi obbligato per politica di tenere al popolo ragionamenti tanto sublimi circa la natura e la provvidenza di Dio, ne segue al certo che di queste verità, che sono il fondamento della Religione, dovea essere il popolo a' tempi di Talete altamente persuaso. Il che conferma e l'antichità della Religione, e la naturale disposizione degli animi umani a ricevere le giuste nozioni che le servono di base.

§ II.

Che le antichissime tradizioni de' teologi hanno servito di base alle prime specolazioni de' fisici.

La filosofia cominciò dall' investigazione del principio materiale delle cose.

Aristotile nel primo libro della Metafisica, cap. 3, sembra veramente insinuare, anzi dichiarare apertamente che i più antichi e primi filosofi non altri principj riconobbero, fuorchè quelli che sono contenuti nella classe delle cagioni materiali: Τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων,· ὁι πλεῖστοι τάς ἐν ὕλης ἐίδει μόνον ὠήθησάν ἀρχὰς εἶναι πάντων. Talete, continua Aristotile, l'autore e il principe di questa filosofia, disse l'acqua esser cotesto principio materiale; per la qual cosa affermava altresì la terra essere soprà l'acqua. Questo solo attribuisce di certo Aristotile a Talete; il che è da notarsi (1): quindi va proponendo le ragioni che verisimilmente poterono

(1) Sono da notarsi diligentemente le circostanze colle quali vien descritta la formazione del mondo e la prima origine delle cose nelle differenti cosmogonie. Imperocchè in tutte s'incontrano allusioni manifeste a' fatti narrati nel sacro Testo. Questo non prova in vero che i Caldei, gli Egizj e gli altri antichissimi abbiano spogliato i libri di Mosè: ma prova che le tradizioni loro derivano in parte dallo stesso fonte, e ch' ebbero notizia di que' fatti che furono in seguito raccolti e scritti da Mosè. Quindi, paragonando i libri di Mosè colle tradizioni di cotesti popoli, si scorge nelle differenze l'alterazione succeduta in queste; e nella conformità si appresenta l'autorevole argomento della deposizione di tutto il genere umano in attestare l'originaria verità de' fatti scritti da Mosè e accennati dagli altri popoli. Che se Mosè avesse data una compiuta istoria de' fatti accaduti prima e poco dopo il diluvio universale, si vedrebbe senza dubbio non men chiara l'origine di tante favole, circa le quali siamo del tutto all'oscuro, di quello che appaja l'origine di tante altre in cui è evidente l'allusione a' fatti della Scrittura, e che si possono vedere raccolti nella Storia di Natale Alessandro.

indurre Talete a così pensare; giacchè a' tempi d'Aristotile s'erano smarriti i libri di Talete, se pure alcuno ne avea scritto. Indi soggiugne che alcuni erano di parere che gli antichissimi παμπαλαίυς, e già da quella età rimoti assai, ed i primi Teologizzanti l'istessa opinione tennero della natura, o sia generazione delle cose περὶ φύσεως;, avendo essi fatto l'Oceano e Tetide padri della generazione, e detto il giuramento degli Dei farsi per l'acqua, cioè per quell'acqua che da essi poeti è chiamata Stige; giacchè il giuramento si fa per ciò che v'ha di più onorabile; nè vi ha cosa di più onorabile, che ciò che è d'origine più antico, e l'altre cose tutte precede. La stessa opinione attribuisce pure Aristotile ad un certo Ippone; ma questo dice non doversi cogli altri filosofi annoverare per lo suo basso intendere. Il motivo che ebbe Aristotile di fare così poco onore a cotesto Ippone, ne darà in appresso qualche lume per meglio dichiarare i sensi di Talete.

Ora, quali sieno que' vetustissimi teologi che precedettero Talete nella sua sentenza dell'origine delle cose, vi ha di ciò qualche disparità d'opinione fra gl'interpreti. Alessandro crede che Aristotile abbia voluto accennare Omero ed Esiodo: S. Tommaso ed i Conimbricensi, Orfeo, Museo, Lino, i quali furono al certo antichissimi, e per eccellenza chiamati Teologi per aver ne' loro poemi trattato espressamente delle cose divine. Si può credere che Aristotile abbia compreso egualmente gli uni e gli altri. Imperocchè l'attribuire a que' teologi lo aver fatto l'Oceano e Tetide padri della generazione, ciò manifestamente si riferisce ad Omero, che nell'elegantissimo episodio del canto XIV dell'Iliade mette quelle medesime parole in bocca di Giunone, v. 201 e 301; Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν, καὶ μη-

τέρα Τηθύν. Onde Plutarco (lib. I *De plac. Philos.* cap. 3) avendo riferita la sentenza di Talete nella stessa maniera che Aristotile, conchiude che Omero altresì suppone la generazione dell'acqua; e cita il verso 246, *Oceanus, qui omnibus origo est;* la quale sentenza è appunto la medesima che Aristotile attribuisce a que' vetusti teologi. Ma dall'altra parte Omero ed Esiodo non furono inventori delle dottrine divine onde ornarono i loro poemi; e queste dottrine le presero senza dubbio da' poeti più antichi, Orfeo, Museo, Lino. Da Diogene Laerzio nel suo proemio abbiamo che Museo era stimato il primo che avesse fatto una teogonia ed una sfera, e detto le cose tutte da un principio generarsi ed in quello risolversi finalmente; e che Lino, che tanto arrecò di lustro a Tebe, quanto n'ebbe Atene da Museo, fatto aveva una cosmogonia, e descritto il corso del Sole e della Luna, e la generazione degli animali e de' frutti. Questo principio diede Lino al suo Poema. Tempo vi fu ch' il tutto insieme nacque; e fu, dice Laerzio, seguitato di poi da Anassagora, il quale disse che tutte le cose furono nello stesso tempo prodotte e di poi ordinate dalla mente che loro sopravvenne.

Furono pertanto le dottrine di questi antichi teologi i primi semi e fondamenti della filosofia, in quanto dissero l'Oceano e Teti, o sia l'acqua e la terra aver dato l'origine a tutte le cose. Ma ciò essi dissero sulla fede d'antiche istorie e tradizioni; nè s'impegnarono giammai a voler filosoficamente dichiarare la maniera onde nacquero le cose, o poterono esser prodotte da que' principj che loro assegnavano. E però vengono questi chiamati da Aristotile non già filosofi o fisici, ma col nome proprio di Teologi, perchè trattarono

della formazione del Mondo, e di questa trattarono non sistematicamente per via di speculazioni, ma sulla fede e sulla testimonianza de' figliuoli degli Dei e de' divini oracoli (1).

In qual senso fu Talete il primo fisico.

Talete fu pertanto il primo (Plutar. lib. I, cap. 3) che desse incominciamento alla filosofia, in quanto egli, supponendo vero ciò che da' teologi era sempre stato costantissimamente affermato, l'acqua o sia il caos essere il principio di tutte le cose, cominciò sottilmente ad investigare, qualmente dall'elemento acquoso sorgere potesse quella varietà di sostanze onde è composto il mondo. In questa guisa formò (ciò che non era ancora stato intrapreso) un sistema di fisica, in cui spiegava per via d'osservazioni e di ragione fisiche, come naturalmente potessero le cose tutte avere dall'umido elementare ed origine ed accrescimento; e come poi nello sciogliersi, in quello si risolvessero. Le ragioni ed osservazioni sulle quali era verisimilmente appoggiato il sistema di Talete, si

(1) Che Talete dalle antiche dottrine e tradizioni prendesse l'acqua o 'l caos per principio materiale delle cose, si conferma da questo, che Ferecide suo contemporaneo ammise lo stesso principio materiale, siccome tutti gli antichi attestano. Ora si sa, per testimonianza di Suida, di Eustazio e di altri, che a Ferecide toccò in sorte di avere certi libri arcani de' Fenicj, e che non ebbe altro ammaestramento. Che questi libri de' Fenicj altro non siano che i libri di Mosè, viene egregiamente provato in una dissertazione sopra Ferecide del signor Heinius, inserita nelle Memorie dell'Accademia di Berlino, anno 1747. Ma Ferecide riconobbe pure anche esso una mente formatrice dell'Universo. Il che s'intende da quella bella sentenza che di esso ne ha conservato Aristotile (lib. XII Metaf. 64): *τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασιν*: cioè che ottimo debbe essere il primo principio creatore Si può aggiugnere che, come avverte Stanlejo, Ferecide, emulatore della gloria di Talete, a lui fu contrario nelle altre sentenze: dal che si potrebbe inferire che si accordavano ne' punti stabiliti dalla tradizione, e discordavano nelle opinioni suggerite loro dal proprio ingegno e dalla maniera di pensare.

leggono in Aristotile, in Plutarco ed in altri autori, e sono notissime.

Nel formare adunque Talete il suo sistema fisico, non abbandonò nè rigettò il sistema teologico antichissimo; anzi quello prese per base del suo filosofare, non avendo fatto altro che dichiarare con ragioni fisiche ciò che da' teologi veniva semplicemente affermato. Ritenne di più espressamente molte dottrine di quell'antica tradizionale teologia, e degli errori onde erano infette. Così, al riferire di Laerzio, col dire che fece Talete l'acqua il principio di tutte le cose, disse altresì essere animato il mondo e pieno di Demonj, o, come spiega Plutarco (lib. I, cap. 8), di Genj ed Eroi; per Genj intendendo sostanze animate, οὐσίας ψυχικάς; e per Eroi l'anime separate da' corpi; ed i buoni Eroi esser l'anime buone, i cattivi le cattive (1): così la notte aver preceduto il giorno, cosa d'antichissima tradizione presso i Fenicj ed altri popoli: così la terra starsi ferma, perchè posa sull'acqua. *Hanc enim sententiam*, dice Aristotile (lib. II *De Caelo*, cap. 13), *vetustissimam accepimus, quam Thaletem Milesium dixisse ferunt:*

Che nel formare il suo sistema fisico Talete non abbandonò il sistema teologico.

(1) *Tenebras luce antiquiores esse, non in theogonicis tantum receptissimum est, sed Ægyptios quoque tradidisse, Plutarchus auctor est, referens murem Araneum divinos reperisse honores apud Ægyptios propter caecitatem, quod tenebras luce antiquiores arbitrarentur.* Brukerus, tom. I, pag. 413. — Non è difficile l'accorgersi che la sorgente di questa tradizione, siccome della maggior parte dell'altre che servono di fondamento a tutte le antiche teogonie e cosmogonie, non può essere altra che la verità di certi fatti li quali da' primi uomini, che ne furono consapevoli, si propagarono col genere umano; e che nell'alterarsi in varie forme ritennero pur sempre tanto di conformità, quanto basta per additare una comune origine. Da quel medesimo passo si potrebbe altresì conchiudere che il culto che gli Egizj rendevano alle bestie, era un culto simbolico, e non diretto a quelle, come a tante Divinità (V. *in fine la nota* 2).

terram ideo quiescere, perinde atque lignum natat. Dal credere il mondo animato prese occasione di credere altresì animata la calamita, e di render così ragione della forza di lei attraente.

Il silenzio pertanto degli autori che nel riferire il sentimento di Talete niuna menzione fanno della mente ch'egli aggiunse all'acqua per formare il mondo, non vale ad abbattere le positive testimonianze di Cicerone, di Plutarco, di Stobeo, che affermano espressamente Iddio, secondo Talete, esser la mente del mondo, la quale il formò dall'acqua (1). Imperocchè si può dirittamente giudicare che quegli autori parlarono unicamente di ciò che nel sistema di Talete era proprio di lui, e non di ciò in cui Talete niente apportava di nuovo, e consentiva nelle antiche volgatissime dottrine per cui la Divinità era celebrata come artefice e reggitrice dell'Universo e delle cose umane. E di fatto pare che Aristotile non altro abbia voluto significare, dicendo che gli antichi filosofi, alla testa de' quali ripone Talete, non altro principio riconobbero delle cose, che il materiale; poichè ivi Aristotile distingue Talete da' teologi anche nella supposizione che da essi avesse preso il suo principio dell'acqua: e ciò, perchè Talete si prese a spiegare fisicamente la generazione delle cose da questo principio. E proseguendo Aristotile il suo ragionamento, mostra come i fisici che vennero in appresso, non s'acquetarono alle ragioni di Talete; e che avvenne ciò che suole avvenire nel fare sistemi, ch'ognuno fece il suo; e chi trovò più acconcio di fare dell'aria la materia

(1) *Thales rerum initium aquam dixit: Deum autem eam mentem quae ex aqua cuncta formaverit et altior et sublimior aquae et spiritus ratio, quam ut ab homine potuerit inveniri, a Deo tradita.* Minutius Felix in Dialog.

universale, come Anassimene e Diogene; chi il fuoco, come Ippaso da Metaponto ed Eraclito d'Efeso; chi i quattro volgari elementi, come Empedocle, e chi infiniti principj, come Anassagora superiore ad Empedocle; nell'età, come dice Aristotile, ma inferiore nell'opere. Dal che si vede che Aristotile in quel luogo si prese massimamente a dichiarare i varj sistemi sulla cagion materiale, che sola faceva allora l'oggetto della fisica; perchè, riguardo alla mente reggitrice, stavano que' primi fisici all'antiche dottrine, e credevano che per ispiegare la natura bastasse mostrare fisicamente come da una stessa materia potesse sorgere tutta la diversità delle forme e delle sostanze, e perciò dichiarare quale dovesse essere la natura di essa sostanza. Pure nel procedere innanzi s'accorsero che era difficile il giugnere ad una spiegazione fisica plausibile col fermarsi anche fisicamente nel principio materiale, come avverte indi Aristotile. E però veggiamo che, oltre l'avere abbandonato Anassagora l'idea d'una sola materia comune a tutte le sostanze, che non gli pareva bastevole a poter colle sue varie alterazioni formare una tanta diversità di cose, e l'aver però cercato nell'infinità de' suoi elementi l'inesausta miniera delle forme, si rivolse ad investigare, con più studio che non era stato ancora fatto, il principio delle mutazioni; nè trovando questo principio nell'infinità de' suoi elementi, vide che per innalzare un sistema di fisica era d'uopo l'aggiugnere alla cagione materiale l'efficacia d'una intelligenza motrice; e di questa nelle sue spiegazioni fisiche fece aperta menzione. Tutto questo è discorso d'Aristotile.

Progresso della filosofia dopo Talete.

Veggiamo dunque esservi già tra Talete ed Anassagora questo insigne divario, che Talete, siccome

Differenza tra il sistema di Talete e quello

di Anassagora quanto alla necessità di una mente formatrice.

quegli che diede il primo incominciamento alla fisica, si fermò unicamente nell' indagare qualmente una stessa materia potesse colle sue varie alterazioni produrre una sì fatta varietà di cose; il che in que' tempi doveva apparir sommamente mirabile, e nello spiegare quindi le cagioni immediate e sensibili degli effetti più apparenti, dicendo, per esempio, l'eclisse del Sole farsi quando passa la Luna, che è di natura terrestre, tra esso e la terra; i venti etesj essere cagioni dell'inondazioni del Nilo; farsi il tremuoto per l'agitazione dell'acqua su cui galleggia la terra, ec. Laddove Anassagora (Plutar. *De plac. Phil.* lib. III, cap. 15), avendo trovato la fisica alquanto provetta, ed osservando nella varietà de' sistemi già comparsi quanto ella si fosse ancora mancante, giudicò non potere la fisica procedere con passo franco alla spiegazione de' fenomeni, se di quando in quando non ricorrea all'azione della mente formatrice dell'Universo; indagando altresì il fine che s'era proposto quella mente nell'ordinare i movimenti particolari, e così aggiungendo alla considerazione della cagion materiale quella della cagione efficiente e finale.

Questo vien maravigliosamente confermato dalla maniera in cui nel capo 7 del primo libro della Metafisica si prende Aristotile a confutare le opinioni degli antichi filosofi. Dice apertamente che s'ingannano pure assai tutti quelli che l'Universo fanno di una sola sostanza ed una sola natura, e quella corporea e dotata di grandezza stabiliscono come materia. Imperocchè in tal guisa bensì assegnano gli elementi de' corpi, ma non già delle cose incorporee, le quali pur sono in natura; e che, avendo intrapreso a spiegare le cagioni della generazione e corruzione, tolgono di mezzo la cagione del moto; e finalmente che lasciano indie-

tro la forma, per cui le cose sono ciò che sono. Nel che si vede che gli antichissimi, tra' quali era Talete, si erano fermati unicamente nella investigazione del principio materiale, nè ad altro indirizzate aveano le loro specolazioni filosofiche. Ma poi da questo rimprovero assolve Anassagora, siccome quello che nella mescolanza e separazione degli elementi tentò almeno di scoprire il principio formale delle cose, e tant'oltre si stese nella ricerca del principio movente. Ed è ben da osservare il detto di Aristotile, che quelli tolgono di mezzo la cagion del moto, i quali contenti sono del solo principio materiale: segno evidente che Aristotile non credea che nella materia, o sia nella natura corporea, com'egli si spiega, potesse ritrovarsi il principio del moto.

§ III.

Anassagora introdusse nel suo sistema le cagioni finali conforme all' idea di una provvidenza saggia e buona.

Pertanto Anassagora non contento di supporre in generale che la materia ricevesse il movimento dalla mente onde era animata, il che da Plutarco, da Cicerone, da Diogene, da Laerzio viene attribuito a Talete, fu egli il primo che l'efficacia di questa mente impiegasse da fisico nella spiegazione de' particolari movimenti, concludendo dal fine quale si dovesse essere l'operazione d'una mente savia ed operante con ordine e per lo bene; e qual effetto dovesse risultarne. Questa considerazione della cagion finale delle cose, cavata dall'idea d'una mente infinitamente saggia e tutto

operante per lo meglio, chiaramente introdotta da Anassagora nella fisica, non so se sia stata bastevolmente avvertita da altri; eppure Aristotile ne fa chiarissima testimonianza nel fine del terzo capo sopra citato, che sin ora, per così dire, abbiamo comentato. Avendo adunque Aristotile dichiarato come i primi filosofi dall'insufficienza della cagion materiale si mossero a cercare il principio efficiente, e chi questo ripose nel caldo e nel freddo, e chi nel fuoco, e chi vinto dalla difficoltà, disperando di trovarlo, bandì ogni movimento ed ogni mutazione dell'Universo; finalmente conclude che, veggendo essi nè dal fuoco nè da altri tali principj potersi cavare neppure una verisimile ragione perchè le cose così belle ed in così bell'ordine parte stiano e parte si facciano, costretti furono dalla verità a rivolgersi ad un'altra cagione, cioè ad una mente che nella natura sia cagione del mondo e di tutto l'ordine d'esso, *νοῦν . . . . . τ' αἴτιον καὶ τοῦ κόσμȣ καὶ τῆς τάξεως πάσης*; e che questi punti toccò Anassagora apertamente, sebbene prima di lui si creda ciò essere stato detto da Ermotimo Elazomenio. *Quegli adunque* (sono l'ultime parole d'Aristotile) *che così pensarono*, posero in una per principio delle cose sì la cagione del bene ed ordinatamente essere, come quella onde il movimento avviene alle cose, cioè la cagion finale e l'efficiente, secondo la divisione delle cagioni recata da Aristotile dal principio del capo.

Questa considerazione della cagion finale, combinata coll'efficienza della mente introdotta da Ermotimo e da altri, e più apertamente da Anassagora nelle spiegazioni fisiche de' fenomeni naturali, viene maravigliosamente confermata dall'eccezioni medesime che danno ad Anassagora su

questo punto Platone e lo stesso Aristotile. Rimprovera questi nel capo seguente ad Anassagora, non meno che agli antichi che 'l precedettero, di non aver fatto di quelle cagioni l'uso che si conveniva; e dice che Anassagora impiegava la mente per la fabbrica dell'Universo, come ne' teatri adoperavasi la macchina per lo scioglimento o catastrofe del dramma; e che sol quando non sapea la cagione per cui l'effetto dovea seguire di necessità, soltanto allora la chiamava in ajuto. È famoso il passo di Platone nel Fedone, ove Socrate narra che avendo sentito a leggere in un libro che, diceasi d'Anassagora, che la mente avea fabbricato ed ordinato l'Universo, si era sentito preso d'un maraviglioso diletto, sperando di vedere spiegato da Anassagora, qualmente tutte le cose fossero disposte, e tutte avvenissero come era il meglio che fossero ed avvenissero, e perciò s'era lusingato che, volendo sapere se la terra era rotonda, o se era nel mezzo o no, Anassagora questi dubbj dichiarato gli avrebbe, mostrandogli ciò, che era meglio che la terra fosse o no rotonda; nel mezzo, o fuor del mezzo. Ma che nel leggere il libro si era trovato ingannato, mentre tutto ciò s'ingegnava di spiegare per mezzo delle cagioni, prossime ed efficienti nella stessa maniera, che se, dicendo uno che Socrate fa tutto per lo meglio, e volendo poi spiegare perchè Socrate segga, non già dichiarasse perchè fosse il meglio a Socrate il sedere; ma ne cercasse nella disposizione delle ossa e de' nervi la cagione meccanica. Dalle quali cose tutte si comprende manifestamente che Anassagora pose per fondamento del suo filosofare, che il mondo e 'l bell'ordine d'esso è l'effetto della potenza e della ragione d'una mente infinita, operante con certo fine ed

operante per lo meglio, come si ha da' passi sopra citati di Aristotile e di Cicerone; che poi si sforzava d'assegnare le ragioni fisiche ed immediate de' particolari fenomeni; che finalmente, ove queste gli mancavano, ricorreva alle cagioni finali, le quali cercava nella ragione, o sia nella sapienza della mente infinita.

In vano pertanto Bayle pretende spargere qualche ombra di sospetto sui sentimenti d'Anassagora con quel passo di Aristotile (lib. I *Metaf.* cap. 4) accennato sopra, e con quel di Plutarco (lib. I, cap. ult.), che Anassagora dicea altre cose farsi per necessità, altre per fato, altra per libertà, altre per caso. E per vederne il vero basterà che si dichiari con qualche esempio il metodo di filosofare di Anassagora; e l'esempio il prenderemo da Plutarco stesso. Dice egli pertanto (libro II *De plac. Phil.* cap. 8) che, secondo Diogene ed Anassagora, dopo che fu formato il mondo, e gli animali dalla terra estratti, si trovò ἐκ τοῦ αὐτομάτου, come da sè ed a caso inchinato il mondo dalla parte Australe; e che forse ciò fu per effetto della Provvidenza, acciocchè alcune parti del mondo si rendessero inabitabili, altre abitabili, secondo il freddo, l'ardore e la temperie di esse. Se sarà richiesto un filosofo Cristiano di ragionar, per esempio, del corso e della derivazione de' fiumi, dopo che avrà dimostrato che tutto l'ordine dell'Universo dipende dalla disposizione della mente divina (il che viene dallo stesso Anassagora premesso, come primo principio) non dubiterà, venendo al particolare, di attribuire alla necessità, cioè alla naturale inclinazione dell'acqua quel corso per cui, sgorgando da' monti, scende al piano: di riferire poi al naturale ordine e collegamento delle cagioni seconde que' vapori,

quelle pioggе e quelle nevi che a tempo e luogo alimentano le sorgenti de' fiumi: e finalmente al caso, o sia a qualche accidentale disposizione del terreno, di cui non si scorge la ragione, o nella natura stessa di quel particolar terreno, o nelle leggi generali della natura universale, la particolare direzione de' fiumi, qual verso una parte e quale verso un'altra. E volendo questo caso più particolarmente definire, dirà essere un effetto della provvidenza, la quale ha talmente disposte le cose, perchè le acque da tutte le parti si portassero ad inaffiare la terra. Ora dimostreremo in appresso che gli antichi per nome di necessità intesero gli effetti determinati dalla particolare natura de' corpi; e per nome di fato l'ordine e il collegamento delle cagioni: che però non si ha da concludere che tutti quelli che hanno adoperate queste voci di necessità e di fato, le abbiano adoperate in un senso ripugnante alla provvidenza.

§ IV.

Immaterialità della mente riconosciuta nella Setta Jonica, massime da Anassagora.

Abbiamo dunque già due caratteri che distinguono pure assai la filosofia d'Anassagora da quella di Talete: l'uno, che Talete nel riconoscere una mente che anima il mondo, ed il forma dall'acqua. Questa mente egli propose non come un principio di fisica, ma come una supposizione ritenuta dal sistema teologico; dalla qual supposizione partendo, si era preso ad inalzare la maggior parte del suo sistema fisico sulla dichiarazione della cagion materiale. Laddove Anassagora, come fisico e

fondato sull'insufficienza de' principj di Talete, si rivolse all'efficacia della mente, e l'introdusse come una delle quattro principali cagioni, senza cui è necessáriamente imperfetta ogni filosofia, come il fa vedere Aristotile. 2.° Che dal sentimento di Talete, come vien riferito da Cicerone, da Plutarco e da Stobeo, si raccoglie soltanto che la mente avea formato il mondo; ma non si distingue se questa mente in ciò operasse per necessità di natura o no. Laddove si vede che, secondo Anassagora, la mente sopravvenendo al caos, si era accinta da sè stessa ad ordinarlo ed a crearne un mondo, le cui parti fossero in bellissimo ordine disposte secondo i fini della sua suprema intelligenza. Dal che si deè dirittamente conchiudere che all'autorità di quelli che attribuiscono ad Anassagora d'aver fatto il primo dipendere l'Universo e la bellissima disposizione di esso dalla ragione d'una mente suprema, non contraddicono punto le testimonianze di quelli che si contentano d'asserire che Talete attribuì la formazione del mondo alla mente che lo animava. Ma faremo che questa distinzione appaja ancora più luminosa coll'esaminare un altro passo d'Aristotile, e di poi le autorità di Plutarco e di Cicerone a questo proposito.

Opposizione della sentenza di Talete e di Anassagora sulla natura dell'anima, con quella di Democrito, prova dell'immaterialità di essa riconosciuta da que' filosofi.

Osserva Aristotile (lib. I *dell' anima*, cap. 2) che, le cose inanimate differendo massimamente dalle animate nel moto e nel senso, i filosofi definirono l'anima per quelle due proprietà ch'ella ha di muovere e di sentire. Quindi alcuni stimando niuna cosa poterne muovere un'altra, s'ella non è in moto, dissero l'anima essere una di quelle cose che hanno insito e connaturale il moto; siccome Democrito, che l'anima disse essere calore e fuoco, per la mobilissima natura degli

atomi componenti quell' elemento. Altri poi stimarono essere l' anima una cosa che muove sè stessa; onde affermarono tutte le altre cose esser mosse dall'anima, e l'anima muoversi da sè: e tra questi ripone Anassagora. Osserva altresì che i filosofi, conforme all' opinione che avevano de' primi principj, determinarono la natura dell' anima; e qui riportando di nuovo le loro opinioni, mostra come dalla differente opinione che ebbero de' principj, nacque altresì tra loro diversità d'opinione intorno all' anima; e così all' opinione di Democrito oppone di nuovo la sentenza d'Anassagora, ed a questa immediatamente accoppia quella di Talete, come avente con essa qualche simiglianza, in quanto avea anch' egli riconosciuto essere l'anima una cosa motrice di sua natura. Dal che s'inferisce che Talete era di quelli che attribuivano all'anima la facoltà di muovere, perchè era di sua natura cosa movente, e non perchè avesse di sua natura un moto insito. Altramente la sua opinione verrebbe a coincidere con quella di Democrito, e non con quella d'Anassagora; laddove Aristotile mostra il contrario apertamente. Finalmente riferisce, o piuttosto rigetta con disprezzo l'opinione d'alcuni, che egli chiama i più odiosi, o inetti, φορτικωτέρων; tra' quali nomina quell' Ippone che abbiamo già veduto citato nel libro I della Metafisica; i quali, avendo abbracciato il sistema di Talete dell' acqua principio di tutte le cose, dissero anche l'anima essere acqua. Ora il principio movente, in cui Talete facea consistere la natura dell'anima, o era di sua natura inerente all'acqua, o alla materia dell'acqua, o no. Se era inerente di sua natura all'acqua, e se l'acqua pertanto era, secondo Talete, non solo principio materiale, ma anche principio movente, non dovea

Altro argomento preso dal rigettar che fa Aristotile la sentenza di Ippone.

sembrare ad Aristotile nè strana nè ridicola la sentenza d'Ippone; anzi dovea essere o la stessa di Talete, o almeno conforme affatto a' principj di Talete (1). Col rimproverare adunque ad Ippone la sciocchezza del suo pensare intorno all'anima, mostra bastevolmente che Talete non ripose giammai nell'acqua il principio del moto, ma questo glielo aggiunse d'altronde. Dal che si conferma vieppiù ciò che del sentimento di lui riferiscono positivamente gli autori di sopra citati; cioè Iddio essere la mente che anima il mondo, e che, penetrando l'elementare umido, il mosse e ne formò l'Universo.

Distinzione fatta da Anassagora tra la mente e la materia o l'Universo.

Quanto poi ad Anassagora, sono talmente chiari e significanti i caratteri per li quali distingue la mente dall'università delle cose, che sulla fede d'Aristotile, che li riporta, non dubitiamo d'asserire francamente ch'egli diede alla mente una vera, rigorosa ed assoluta immaterialità. Ecco il testo d'Aristotile: *Egli stabilisce massimamente, come principio di tutte le cose, la mente; mentre questa sola, tra le cose tutte che sono, afferma essere semplice e senza mistione e pura:* e nel testo 34: *Anassagora dice la mente essere esente di passione, nè avere alcuna cosa di comune coll'altra.* Nè qui si può dire che cotesta

(1) Si è pertanto ingannato il Budeo (*Traité de l'Athéisme*, ec. cap. 3, § 2, not. 1, p. 124) concludendo da questo che Talete stabilì l'acqua per principio delle cose; che, secondo esso, era altresì l'anima una particella d'acqua. È vero che, se tale fosse stata l'opinione di lui, sarebbe difficile il capire come avesse mai potuto credere l'anima immortale, come riflette Budeo sul testo di Diogene Laerzio, che ciò afferma positivamente. Ma il fatto si è che Talete non ebbe giammai una sì fatta opinione della natura di lei, ma solo Ippone ed alcuni altri simili a lui. Onde svanisce ogni difficoltà, e si conferma che Talete molte cose ritenne delle teologiche dottrine, e se ne prevalse nel suo sistema fisico.

semplicità della mente, cotesta purezza ed esenzione di mescolanza non altro voglia significare che la somma omogeneità e sottigliezza d'una qualche natura corporea; poichè Aristotile oppone espressamente in questi luoghi la sentenza d'Anassagora all'opinioni di coloro che l'anima faceano consistere in un sottilissimo e purissimo fuoco ed etere, in un'aura vitale, in atomi mobilissimi e perfettamente omogenei (1). Troppo leggiermente adunque si sono indotti alcuni per altro valenti uomini a decidere che gli antichi filosofi, e (ciò ch'è più strano ancora) i Padri de' primi secoli non ebbero giammai della spiritualità della mente quell'idea che se ne ha da' filosofi e teologi presenti, che per la voce di spiritualità intendono una assoluta immaterialità. È vero che presso gli antichi il nome di spirito viene di quando in quando applicato a significare certe corporee sostanze che per la sottigliezza loro sfuggono i sensi, come il fuoco elementare, l'aria sottile e l'e-

(1) Chiarissimo è anche a questo proposito il passo di Aristotile (*Metaphisic.* lib. I, cap. 7, test. 18). Anassagora dice (sono le parole di Aristotile) tutte le cose esser miste, fuorchè la mente; questa sola essere semplice e pura. Onde egli sembra stabilire, quai principj, primieramente lo *uno*, e questo semplice e senza mistione: in secondo luogo l'*altro*, che è in qualche guisa Ente, ed è quello che noi diciamo indefinito, prima che sia determinato e fatto partecipe di una qualche forma. La mente è dunque, nel sistema di Anassagora, di un genere del tutto diverso dalla materia. Ha una perfetta unità, quale si conviene solo ad un Ente semplice ed indivisibile; ed è però in atto. Laddove la materia non è Ente semplicemente, secondo l'espressione di Aristotile, cioè non è per sè stessa determinata da una specie di Ente, e però ha bisogno di esserlo per la partecipazione di una qualche forma. Chi non vede che questi caratteri essenzialmente distinguono la natura della mente da quella della materia? Oltre di che in quel passo di Aristotile la mente si oppone a quell'indefinito che comprende tutto ciò che s'intende per nome di materia.

tere. Nè ciò si nega da noi, nè così semplici siamo, che dal trovare in un antico designata l'anima col nome di spirito, da ciò subito conchiudiamo che in senso di lui fosse immateriale: ma diciamo con tutto ciò ch'ebbero essi la vera nozione dell'immaterialità; ed il diciamo fondati sui caratteri con cui di quando in quando distinguono l'anima dal corpo; caratteri ch'escludono dall'anima quelle proprietà ch'egualmente ai corpi più sottili, come a' più compatti e sensibili convengono. Questo ho già fatto vedere nel mio trattato *Dell'immaterialità dell'anima*, e di più mostrato come nel determinare la voce di Spirito a significare un qualunque sottilissimo fluido fu ne' tempi remotissimi negato che l'anima fosse spirito. Dal che manifestamente conchiudesi non solo leggiero, ma falso essere il fondamento di coloro ch'agli Antichi negano la rigorosa nozione dell'immaterialità: ora tra questi Antichi a buona equità possiamo annoverare Anassagora.

Altro argomento preso dal rigettar che fa Anassagora la distinzione tra la mente e l'anima.

Un altro riflesso mi rimane ancora da fare sul testo d'Aristotile. È cosa notissima ed accennata da Aristotile in questo luogo, che la maggior parte degli antichi distinsero l'anima dalla mente: per anima intendevano il principio del moto e del senso nell'animale; per mente l'intelligenza contemplatrice delle verità astratte ed incorporee. Ora nota Aristotile che Democrito tolse questa distinzione, e disse l'anima e la mente, o sia l'intelletto, essere una medesima cosa, e l'uno e l'altra esser fuoco: avverte poi che anche Anassagora, sebbene in un modo ben differente da quello di Democrito, affermava talvolta la mente essere una stessa cosa coll'anima; che in altri luoghi mettea una differenza tra la mente e l'anima. Da ciò parmi si possa dirittamente giudicare che De-

mocrito facea la mente e l'anima ugualmente materiale: che gli altri filosofi (e questi erano i più), sebbene l'anima, in quanto motrice e sensitiva, riputassero essere altresì corporea, siccome quella che dal corpo riceve impressioni di senso, ed a questo comunica impressione di moto, non pertanto faceano la mente incorporea; mentre questa dall'anima distinguevano, e la riputavano di più alta condizione, nè punto soggetta alle impressioni del corpo: che finalmente Anassagora, coll'identificar l'anima colla mente, stimasse che nelle nature partecipi di mente non solo l'intelletto, o sia la potenza contemplatrice del vero, ma ancora la facoltà motrice e sensitiva fossero incorporee, e ad una medesima incorporea e semplice sostanza appartenessero. Ed in questo si vede come la sentenza d'Anassagora era diametralmente opposta a quella di Democrito; mentre questi si dipartiva dalla distinzione introdotta tra l'anima e la mente per fare l'una e l'altra corporea; ed all'incontro Anassagora se ne dipartiva per far l'una e l'altra incorporea.

§ V.

Autorità di Plutarco e conciliazione de' detti di esso su questo proposito.

Ora vengo ad esaminare i passi di Plutarco, che qualche lume recar possono al presente argomento. Nel libro I *De plac. Philos.* cap. 3, parlando de' principj delle cose, riferisce che Anassagora pose per principio materiale le particole similari, e per cagione facitrici la mente che dispose ed ordinò il tutto: *καὶ τὰς μὲν ὁμοιομερείας ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν αἴτιον, τὸν Νοῦν τὸν τὰ πάντα*

διαταξάμενον. E soggiunge quindi doversi approvar Anassagora ed acconsentirgli in questo, ch' alla materia aggiunse l' artefice ἀποδεκτέος οὖν ἐστιν, ὅτι τῇ ὕλῃ τὸν τεχνίτην προσέζευξεν. E nel cap. 7, *cosa è Dio*, Anassagora dice che nel principio tutti i corpi erano immoti, e che la mente di Dio li disgregò e dispose ordinatamente, e ne fece le generazioni, o sia ne trasse l' origine di tutte le cose: ὁ δὲ Ἀναξαγόρας, ec. Nè mette Plutarco altra differenza tra Platone ed Anassagora, se non in questo, che Platone supponea i corpi non già in quiete, ma in un moto disordinato, e che, conoscendo Dio l' ordine migliore della confusione, gli ordinò: ma qui appunto s' incontrà un passo difficile; poichè Plutarco invece di lodare, come ha fatto sopra, Anassagora per aver così bene parlato di Dio, anzi per ciò stesso il riprende in questo luogo unitamente a Platone: *Sono*, dice, *caduti l' uno e l' altro in errore col fare che Dio stia rivolto alle cose umane, ed in grazia dell'uomo abbia fabbricato il mondo.*

Non ha Bayle trascurato al certo il bel campo che potea questo passo aprire a' suoi vaghi riflessi. Che brutta contraddizione, dic' egli, si è mai questa di Plutarco! come? Dopo che ha lodato Anassagora per aver aggiunto alla materia una mente reggitrice, sgridarlo poi così indegnamente per aver detto che Dio si prende pensiero delle cose nostre? Può questo meritamente sorprendere qualunque leggitore, atteso massimamente il profondo giudizio ben noto a tutti dell' eccellente scrittore a cui si rimprovera una sì fatta contraddizione. Ma questa sorpresa stessa mette anche Bayle a profitto. Non è disposto il leggitore a credere di Plutarco un così patente errore; e bene gli s'insinua come si può

a questo rimediare. Basta saper intendere che Plutarco, parlando qui da filosofo, ha voluto confutare le belle cose che ha predicato ne' suoi Opuscoli Morali intorno alla divina Provvidenza, ove la facea da legislatore e da maestro del costume. Bel ripiego in vero, ma del tutto vano e fuor di proposito; perchè appunto qui non v' ha contraddizione alcuna in Plutarco, potendosi conciliare con somma facilità que' due passi ch' apporta Bayle, e però non essendo in alcun modo necessario d'attribuire a Plutarco sì fatte restrizioni mentali per volere ostinatamente, come dice Bayle, sostener non esservi contraddizione. E chi non sa non esservi contraddizione, fuorchè solo quando un attributo s'afferma e si nega d'un medesimo soggetto e secondo un medesimo rispetto? Ora ciò non fece giammai Plutarco riguardo ad Anassagora. Nel cap. 3 il commenda pure assai, e dice doversi approvar la sentenza di lui in questo, che riconobbe la necessità d'una mente artefice della materia. Il condanna poi nel cap. 7, perchè Anassagora volea che Dio dopo un' eternità d' ozio preso avesse il consiglio di muovere la materia, d'ordinarla e farne un mondo in grazia dell' uomo. Nè v' ha tra questi giudizj neppure ombra d'opposizione. Nel cap. 3 si tratta de' principj delle cose; e l' approvazione ch' ivi dà Plutarco alla sentenza d'Anassagora, deesi riputare tanto più vera e sincera, ch' ella non è altro ch' un semplice corollario della confutazione degli errori d'Anassimandro e d'Anassimene, ch' egli riporta immediatamente prima. *Erra quegli*, dice Plutarco, *nel portar la materia, e nel togliere l'agente. Imperocchè quel suo infinito altro non è che la materia; nè la materia può essere o efficiente, o aver energia, se non si suppone*

un agente. E parlando d'Anassimene: *Erra questi altresì volendo che gli animali d'un solo e semplice spirito ed aere constino. Imperocchè è impossibile che la materia sia l'unico principio delle cose; ma bisogna anche supporre la cagione efficiente; siccome per fare una tazza non basta il solo argento, ma ci vuole ancora l'agente, cioè l'orefice. E lo stesso vale del rame, del legno e di qualunque altra materia.* Quindi nel riferire poi la sentenza d'Anassagora conchiude Plutarco, e così conchiuder doveva per necessità, doversi questa commendare, perchè alla materia egli aggiunse l'artefice. E certamente tanto meno v'ha luogo di maravigliarsi ch'abbia Plutarco di buon senno e da vero filosofo questa sentenza lodata d'Anassagora, quanto più strano dee sembrare ed incredibile a chiunque dirittamente riflette che abbiano potuto alcuni filosofi lasciarsi trasportare in un tanto errore, quanto si è 'l darsi a credere che la sola materia potesse bastare alla produzion delle cose. Nel cap. 7 poi si tratta di ciò che sia Dio: ed in questo Plutarco, senza ritrattarsi punto dall'approvazione data innanzi ad Anassagora, il riprende non già d'attribuire a Dio la formazione del mondo, ma unicamente perchè stimasse che, rivolgendosi Dio col pensiero alle cose umane, in grazia dell'uomo si fosse accinto a formarlo. Il che si comprende chiaramente, prima, per gli argomenti stessi con cui si prende a confutare un tal pensiero; i quali argomenti non già l'operazione di Dio sulla materia, ma il modo dell'operazione riguardano. Imperocchè il dire che Dio sarebbe infelice se a guisa d'operario e d'artefice con sollecito pensiero e con una certa cura di animo si ponesse a fabbricare il mondo; il domandare se nell'eter-

nità, che precedette la formazione dell'Universo, Iddio vegliava o dormiva e. se era beato o no, ciò può valere contra una operazione proveniente da un nuovo consiglio preso da Dio in grazia d'un fine da lui distinto, e non contro una operazione proveniente dalla stessa natura di Dio, per cui nel formare il mondo abbia Iddio seguito le ragioni dalla sua essenza derivanti, e che 'l moveano a ciò fare. Si comprende, in secondo luogo, il medesimo intento di Plutarco dall'osservare che, riportando dopo quella d'Anassagora le sentenze d'altri filosofi intorno alla Divinità, ed alla sua efficacia nella produzione, ed anche alla sua provvidenza, riguardo alle cose umane, a queste sentenze non dà eccezione alcuna, nè a quella di Talete, che disse Iddio essere la mente del mondo; nè a quella di Aristotile, che Dio disse essere una forma separata, immobile e movente per naturale energia; nè a quella degli Stoici, che Dio supremo dissero essere una mente nell'etere, un fuoco artifizioso procedente con ordine alla formazione dell'Universo. I quali Stoici, non ignorava Plutarco che ammettessero oltracciò una provvidenza (1). Dal che si può dirittamente concludere che, non potendo Plutarco capire che un Dio per sè stesso beatissimo, quasi stanco ed annojato, per così dire, d'una eternità di quiete e d'ozio, si fosse desto finalmente e preso avesse il consiglio di fabbricare un mondo in grazia dell'uomo, per darsi in tal guisa una con-

(1) È cosa notissima che gli argomenti che porta Plutarco in questo luogo contro la provvidenza di Dio intesa non solo secondo i lumi della Rivelazione, ma ancora secondo i più sani dettami della ragione, sono tutti fondati su d'un falso supposto, e sono stati egregiamente disciolti da' filosofi e teologi cristiani; del che ragioneremo in appresso.

tinua occupazione col dirigere le cose umane, stimò probabile, secondo la sentenza degli Egizj massimamente, che Dio fosse con certo naturale vincolo unito alla materia, e per la natura sua intelligente e motrice determinato a contenerla in ordine. E però l'ultimo argomento che egli porta contro Anassagora, cioè che, se le cose umane fossero per divina amministrazion governate, non sarebbe giammai oppresso il giusto nè fortunato l'iniquo, in apparenza si contrappone all'idea d'una provvidenza che le cose umane tutte con particolare consiglio in ogni avvenimento dirigesse; perchè allora credea Plutarco ch'avrebbe Iddio sempre ed in ogni caso premiato il giusto e punito il reo. Ma non si oppone già all'idea d'una provvidenza che dirige il corso delle cose, connettendo il tutto insieme, ed in seguito di tale connessione ordinando gli avvenimenti; nella qual serie può avvenire che talvolta sia oppresso l'innocente ed esaltato l'empio, finchè nella continuazione dell'ordine stabilito dalla mente saggia e provvidente riceva quegli finalmente il premio del suo bene operare, e questi il castigo della sua malvagità. Il che si trova per altra parte assai conforme agli insegnamenti morali dello stesso Plutarco. Nè certamente si ha da credere che un uomo alieno affatto dalla Setta d'Epicuro abbia mai voluto dare agli argomenti di lui tutta quell'estensione che loro davano gli Epicurei, facendoli valere contro ogni sorta di provvidenza. Imperocchè ciò non sarebbe stato altro che volere stabilire l'Epicureismo. Onde rimane, che non ad altro fine se ne prevalesse, se non in quanto gli sembrarono valevoli a confutare quelle particolarità che l'offendevano nel sistema di Anassagora.

Ma da queste obbiezioni medesime, che sono, come si vede, di poco momento e confermano ciò che è stato avvertito da molti, che a Plutarco più si conviene la lode di dotto e giudizioso scrittore che di profondo e penetrante filosofo, si ricava che Anassagora conobbe tre grandi verità. Primo: l'eterna esistenza di Dio, procedente la formazione del mondo, e l'esser di lui, distinto affatto e indipendente dalla materia; poichè, secondo Anassagora, era Dio distinto dall'infinità delle particole similari che contenevano tutta la possibile ampiezza della materia. Onde conobbe un Dio eterno, incorporeo, infinito, tutto mente pura ed intelligenza. Secondo: che Dio formò il mondo non già per necessità di natura, ma per propria spontanea elezione, e che lo regge con perpetua provvidenza. Terzo: che la materia, la quale egli, gravissimamente errando, credette eterna, non ha però in sè il principio del movimento; ma che questo le dee essere originariamente impresso dall'azione di Dio. A queste sublimi verità fu condotto Anassagora dalla filosofia, e fu (per servirmi dell'espressione d'Aristotile) a così pensare costretto dalla verità, cioè dalla manifesta ripugnanza che si scorge in questo, che la materia possa da sè stessa ordinarsi a comporre il mondo. Il che maravigliosamente conferma la savia sentenza del gran Bacone, ch'una leggiera scorsa nella filosofia ne allontana talvolta da Dio, perchè sembra subito che nelle prime immediate cagioni che n'appresenta l'esperienza e la meccanica, si trovi la ragione di tutto; ma che, inoltrandoci più addentro per penetrare le prime e vere cagioni del moto e delle leggi del moto, tosto la filosofia ne riconduce a Dio.

§ VI.

Dichiarazione e conciliazione de' passi di Cicerone intorno alle sentenze di Talete e di Anassagora.

Le cose fin ora dichiarate sarebbono piuechè sufficienti per fare svanire l'apparente opposizione che a prima vista si appresenta de' due passi di Cicerone, ne' quali riporta le opinioni di Talete e d'Anassagora, quando a scancellare ogni vestigio di ripugnanza non bastasse la sola considerazione di que' passi medesimi. Nel primo così riferisce e confuta la sentenza di Talete l'Epicureo interlocutore: *Thales Milesius, qui primus de talibus rebus quaesivit, aquam esse dixit initium rerum: Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret. Si Dii possunt esse sine sensu et mente, cur aquae adjunxit, si ipsa mens constare potest vacans corpore?* È vero che il testo è mancante, come nota Bayle, e l'hanno notato tutti gl' interpreti, i quali si sono anche ingegnati di supplire la mancanza chi d'una maniera e chi d'un'altra, e ne han dato su ciò un buon numero di congetture. Ma non vedo come una tale mancanza possa rendere incerta la testimonianza di Cicerone nell'attribuire a Talete d'aver ammessa una mente del mondo, che il tutto abbia formato dall'acqua, e sia Dio. Il testo di Cicerone ha due parti. Nella prima l'Epicureo riferisce semplicemente la sentenza di Talete: *Thales aquam esse dixit initium rerum: Deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret.* Ed in questa parte il testo, come si vede, è chiaro ed intero. Nell'altra si prende a confutare Talete, *si Dii possunt esse*, ec. E solo

in questa parte è tronco il testo e scorretto. Ma che l'oscurità e la confusione che si scorge nella parte che contiene i ragionamenti dell'Epicureo contro Talete, possa o debba, come pretende Bayle, rendere sospetta ed incerta la prima parte, che soltanto contiene l'esposizione del di lui sentimento, e nella quale non havvi neppure ombra d'oscurità; ciò mi pare del tutto fuor di ragione, e lo è certamente, poichè per niuna legge di discorso può valere quest'argomentazione. V'ha oscurità nella confutazione d'un sentimento: dunque resta dubbia ed incerta l'esposizione di quello. Anzi nel nostro caso la stessa confutazione, in cui s'impegna l'Epicureo, n'accerta della verità dell'esposizione; mentre il prendersi a confutare un autore mostra che se gli attribuisce il sentimento ch'uno si prende a confutare. E l'avere Cicerone introdotto un Epicureo a confutar Talete in un tale proposito, è un indizio manifesto che ne' tempi di Cicerone era egli annoverato tra' filosofi che ne riconoscevano una mente formatrice dell'Universo. Finalmente, se l'oscurità che v'ha in quella parte del testo che contiene la confutazione di Talete, dovesse apportar qualche dubbio sulla verità della prima parte, lo stesso varrebbe riguardo ad Anassagora; poichè, come ora vedremo, regna la stessa oscurità e la stessa confusion nel discorso, con cui viene la di lui sentenza riferita e combattuta dall'Epicureo.

Ecco pertanto il secondo testo: *Inde Anaxagoras, qui accepit ab Anaximene disciplinam, primus rerum omnium descriptionem, et modum mentis infinitae vi ac ratione designari et confici voluit: in quo non vidit neque motum sensui junctum, et continentem in infinito ullum esse posse: neque sensum omnino, quo non ipsa natura pulsa sen-*

tiret. Deinde si mentem istam quasi animal aliquod esse voluit; erit aliquid interius, ex quo illud animal nominetur. Quid autem interius mente? Cingatur igitur corpore externo. Quod, quoniam non placet aperta, simplexque mens, nulla re adjuncta, quae sentire possit, fugere intelligentiae nostrae vim et notionem videtur. Non istarò qui a recare le varie correzioni, per mezzo delle quali hanno tentato più interpreti d'illustrar questo passo, e di renderne la lezione chiara e comoda per ogni parte. Sì fatte conghietture, comecchè ingegnose, plausibili ed utili eziandio siano, non escono giammai da una certa sfera più o meno ampia di probabilità, nè possono giugnere ad accertarne di ciò che fu veramente scritto dall'autore, i cui passi si prende l'interprete ad illustrare. Per altra parte sembrami che, volendoci noi fermare alquanto col pensiero sull'espressioni che nella volgare lezione hanno, la loro significazione sufficientemente determinata e del tutto intelligibile, verremo facilmente ad intendere quale differenza passi tra le opinioni di Cicerone attribuite a Talete e ad Anassagora; posta la qual differenza potrà ritenere Anassagora il primato nella sua senza derogare in alcun punto a quella di Talete.

I. D'Anassagora vien riferito ch'egli attribuì la costituzione e l'ordine dell'Universo alla potenza ed alla ragione d'una mente infinita. Anzi dalla parola latina *descriptionem* s'intende che la mente infinita, secondo Anassagora, ideò il disegno del mondo, che volle fabbricare come un architetto idea il disegno d'un edifizio. Nel che si mostra Iddio come un artefice del tutto distinto dalla materia su cui lavora.

Di Talete non si dice tanto. Nell'opinione di esso compare Iddio come mente del mondo; ma

non vi compare come mente infinita, nè come quella che abbia formato il mondo *ratione*, cioè per deliberato consiglio della sua sapienza: e dal rimprovero dell'Epicureo: *cur aquae adjunxit, si ipsa mens constare potest vacans corpore?* s' intende che Talete, sebbene non facesse la mente corporea, l'univa però con istretto vincolo alla materia; dal che si potrebbe inferire che Talete abbia creduto che Dio nel formar il mondo operasse nella materia appresso a poco come opera l'anima nel corpo dell'animale, dirigendone i movimenti. Il qual modo d'azione quanto sia differente da quello che fu stabilito da Anassagora, è cosa per sè stessa chiarissima. Onde ha potuto questi con ragione esser chiamato il primo che per via di filosofici ragionamenti, come è stato sopra osservato, condotto si fosse a riconoscere la total dipendenza del mondo, se non quanto alla materia, almeno quanto alla formazione, dalla ragione e dal voler della Divinità.

II. Questa dipendenza del mondo dalla mente, e la total distinzione di questa dalla materia e dal mondo spicca maravigliosamente nella confutazione che n' imprende a fare l'Epicureo. Supponea questi che Dio, per agire sulla materia e muoverla, dovesse di senso esser fornito; e con questo credea di poter distruggere l'infinità attribuita da Anassagora alla mente. Di poi supponendo altresì non potervi esser senso, fuorchè in una natura animale, ne concludea dovere la mente essere pur anche animale. E quindi ripiglia: dovrà dunque esservi in essa qualche cosa di più interno, onde essa si denomini animale; giacchè l'animale suppone un principio interno che gli dia un sì fatto essere. Ma nulla v'ha di più interno che la mente stessa: dunque converrà che un corpo esterno le

si aggiunga, onde, cinta essa, ne risulti l'animale: *quod, quoniam non placet.* Dopo un sì fatto discorso mostra l'Epicureo apertamente che pure ad Anassagora ciò non piacea, vale a dire che Anassagora non dava corpo alcuno alla mente, che la cingesse e la contenesse, siccome nell'animale il còrpo cinge e contiene l'anima. E però conchiude finalmente che, riducendosi la nozione di Dio nel sistema d'Anassagora ad una mente *aperta*, cioè non racchiusa in alcun corpo, *simplexque*, cioè nè composta dalle particole similari, nè contenuta in esse, e però affatto immateriale; una tal mente passa del tutto la capacità e 'l modo del nostro intendere. E questa è appunto la querela de' Materialisti de' dì nostri, i quali dicono di non poter intendere nè formarsi idea alcuna di una cosa incorporea, come se, riflettendo sùl proprio loro pensiere, non avessero un mezzo ben sicuro e ben pronto di convincersi del proprio errore; poichè nella nozione che ne dà di sè stesso il nostro pensamento, nulla possiamo raffigurarvi di steso, di figurato, di divisibile, di grave, ec.: nulla di materiale e di corporeo. Dal veder pertanto dagli antichi Epicurei censurata cogli stessi modi la sentenza d'Anassagora intorno all'immaterialità di Dio, co' quali viene a' dì nostri da' presenti Materialisti la stessa verità combattuta, ben forte argomento prender possiamo che gli Antichi in sì fatta maniera censurati ebbero dell'immaterialità della mente la stessa nozione che si ha e si tiene a' tempi nostri. Da questo passo si conferma vieppiù che Anassagora disgiunse affatto dalla materia quella mente che Talete aggiunse all'acqua; e vieppiù confermasi ciò che accennammo di sopra, che dal notare con attenzione le particolarità che distinguono la sen-

tenza d'Anassagora da quella di Talete, si scorgerebbe che esso ebbe di Dio un' idea più sublime assai e più conforme alle vere nozioni della Religione, di quella che n'ebbe per avventura Talete.

§ VII.

Progresso del metodo filosofico da Talete ad Anassagora.

Dalle cose sin ora dichiarate raccogliesi che la filosofia ebbe i suoi principj dalle dottrine sacre, che per via di storia e di tradizione s'erano da' tempi antichissimi e fra diversi popoli propagate sino a' tempi di Talete: che questi, adottando i principj dell'origine delle cose che in quelle teologiche dottrine si contenevano, cioè l'acqua o il caos come principio materiale; e la mente, come cagione efficiente; si pose a specolare su questi principj, e così diede incominciamento alla filosofia: che preso dal desiderio di rinvenir le cagioni immediate e prossime degli effetti sensibili, cioè delle differenti mutazioni e produzioni delle cose le une dall' altre, s' applicò particolarmente ad illustrare il principio materiale; a spiegare l'alterazioni a cui potea di sua natura soggiacere; e a mostrar come da coteste alterazioni sorger potesse la diversità delle forme e delle sostanze: che pertanto, sebbene le contemplazioni sue fisiche tutte si fermassero in questo principio materiale, non però giammai negò la cagione efficiente; anzi la ritenne espressamente con altri punti delle teologiche tradizioni: la notte precedente il giorno nella formazion delle cose; la terra stabilita e come galleggiante sull'acqua; il mondo pieno di Genj.

II. Si deduce che la filosofia fondata in tal guisa da Talete fu qual pianta che nata appena dovea di sua natura, prima di germogliare e dar frutti, dividersi e suddividersi in più rami, cioè in diverse Sette o sistemi; la qual divisione nel crescere della pianta si è sempre veduta crescere, nè sta ancora per finire. Un sistema di pura fisica non è altro che un risultato delle combinazioni d'alcuni fenomeni particolari, che un filosofo si prese ad osservare e comparare più diligentemente per ridurli a certi principj o leggi comuni, che l'analogia rende poi subito universali. Quindi venendo un altro filosofo ad esaminare altri fenomeni con maggior attenzione che non fece il primo, o alcuni de' medesimi più minutamente, e gli altri trascorrendo di fuga, forma egli altre combinazioni, onde cava altre leggi ed altri principj, che l'analogia, sempre propensa a secondare le voglie de' filosofi, rende egualmente universali. Quindi nasce un nuovo sistema che, dovendo entrare nella serie de' sistemi, ne scaccia uno per dare fra breve luogo ad un altro.

Lo stesso molto più dovette accadere a' tempi di Talete. Potè ben questi co' suoi fisici ragionamenti filosofici destar negli uomini il desiderio di penetrar le cagioni de' fenomeni, ma non già soddisfarlo co' suoi ritrovati. Destata pertanto questa voglia, o, per meglio dire, apertole il campo da Talete, tanto più s'accese, quanto più s'inoltrò il pensiero che la nutre nella considerazion della natura; e cercando d'appagarsi, indusse i filosofi poco soddisfatti delle spiegazioni di Talete non solo ad abbandonarle, ma anche ad abbandonar le dottrine che a queste servirono di primo fondamento; onde al regno delle tradizioni succedette l'anarchia delle opinioni. Quindi Anassiman-

dro sostituì all'acqua di Talete una certa infinità di natura, che non si sa cosa sia; ed a questa infinità di natura d'Anassimandro sostituì Anassimene un'aria infinita per principio materiale delle cose.

III. Che veggendo finalmente Anassagora i filosofi andarsi vanamente affaticando nel cercar cotesto principio materiale, e tanto più vanamente, quanto che di questo unicamente solleciti lasciavano da parte il principio efficiente delle mutazioni, ad altro metodo di filosofar si rivolse. Quando io ricorro col pensiero le dispute che in molte parti, non ha gran tempo, moveansi con calore tra quelli che il glorioso nome portavano di Peripatetici, e quelli che dicevansi moderni; controversie nelle quali fui anch'io talvolta impegnato; sembrami in quelle ravvisare un'immagine delle dissensioni che nacquero tra que' vetusti fisici col nascer della fisica. Le grandi controversie tra i Peripatetici e i moderni si riducevano alle due famose quistioni delle forme sostanziali e degli accidenti; e di queste l'intento altro non era, che di spiegare o sia dare una idea chiara e netta di ciò che avveniva nell'interno di un corpo, quando in esso distruggendosi la primiera forma ad un'altra specie di sostanza dava nascimento: come nel legno alloraquando, abbruciandosi, comincia, per così dire, a scolorirsi la di lui forma e poi affatto scomparendo, lascia in poter della forma del fuoco quella parte di materia in cui prima risedeva: quistione che tutta dipende dal fissare o trovare un soggetto comune atto a vestirsi ora d'una forma, ora d'un'altra. E tanto era impegnata in questo la controversia, che delle leggi del moto, onde dipendono le mutazioni o d'altri efficienti principj, appena si faceva menzione.

In sì fatte ricerche, le quali sono appunto le prime che si appresentano alla curiosità de' fisici (1) si occupò e stette la Setta Jonica fino ad Anassagora, il quale osservò d'una parte l'insufficienza di quanto si era detto per dichiarare come da un solo materiale soggetto potesse nascere una tanta diversità di cose; ed a questo difetto si sforzò di supplire colle sue particole similari, parendogli, come conghiettura Aristotile, che da ciò che non è, non potesse ciò che è, trarre la sua origine, nè però potesse giammai prodursi il fuoco, se prima vi fosse stato un nulla totale di fuoco. Nè crederei improbabile che da un più alto principio metafisico si movesse Anassagora a così pensare, cioè che tutto ciò che può esistere ed in sè stesso non ripugna, esista per necessità; essendochè la non ripugnanza di ciò che non ripugna, è una non ripugnanza necessaria; onde egli volesse dare all'attuale esistenza la stessa ampiezza e necessità che si conviene alla possibilità. Da questo principio dirittamente inteso dedurremo noi un argomento della necessaria esistenza di Dio e della necessaria contingenza del mondo, o sia di tutte le nature limitate; mentre, volendo da quello inferire l'attuale esistenza di tutto ciò ch'è possibile, vien ristretto e limitato, e però si rende falso, come a suo tempo verrà spiegato. Dall'altra parte osservò Anassagora che indarno sarebbesi trovato il principio materiale delle cose, se a quello non si aggiugnea un principio efficiente

(1) Che gli Antichi particolarmente si applicassero ad illustrare il principio materiale, si conferma da questo passo di Aristotile (lib. II *de nat. auscul.* cap. 2) ove indagando se il fisico dee considerare non solo la materia, ma anche la forma, dice che, se si ha riguardo agli Antichi, parrà che la sola materia si debba dal fisico considerare.

ed ordinante; giacchè v'ha nell'Universo un ordine, e però un principio intelligente, essendochè l'ordinare è un atto dell'intelligenza e della ragione (1). Costretto pertanto dalla verità si rivolse ad investigarlo; e quindi la fisica, che, uscendo dalle mani di Talete, si era dipartita dalla teologia, riguardo al principio materiale, fu da Anassagora alla teologia ricondotta, riguardo al principio efficiente; e le false nozioni che nel corso di una lunga tradizione s'aggiunsero all'idea della mente formatrice, furono corrette in parte per mezzo de' lumi che porse la retta ragione a quell'insigne filosofo.

CAPO II.

DI ANASSIMANDRO ED ANASSIMENE

Ci siamo nel capo precedente dipartiti alquanto dal naturale ordine de' tempi col trattare unitamente la causa di Talete e d'Anassagora. Al che fare ci ha costretto la necessità di riscontrare pressochè continuamente le testimonianze degli Antichi, che ne hanno riferite le loro opinioni, essendoci paruto potersi trarre facilmente da un sì fatto riscontro un lume sufficiente ad illustrare in qualche parte i veri sensi di que' filosofi intorno alla Divinità, e a dileguare l'oscurità sopra di essi sparsa da quell'ombra di contraddizione che in quelle testimonianze hanno ravvisata non pochi

(1) Clemens Alexandrinus, Orat. adhort. ad gentes, p. 9 D. *Ex aliis autem Philosophis, qui elementis praeteritis, aliquid excelsius et praestantius indagarunt: alii quidem in ipsis laudarunt infinitum, ex quibus fuit Anaximander Milesius, et Anaxagoras Clazomenius, et Atheniensis Archelaus. Atque hi quidem ambo praefecerunt mentem infinitati.*

critici tra' moderni, e che hanno fatto risaltare grandemente. Ora per non preterire affatto ciò che rimane della Setta Jonica, diremo alcune cose di Anassimandro e di Anassimene, che succedettero l'un dopo l'altro a Talete, e quindi di Diogene Apolloniate e d'Archelao, il primo discepolo, o, come altri vogliono, condiscepolo di Anassagora, l'altro, suo discepolo e successore e maestro di Socrate.

Anassimandro pose per principio ed elemento l'infinito, senza definire se fosse acqua, o aria, o altro; e disse le parti di questo essere soggette a mutazioni, ma il tutto immutabile. Così Diogene Laerzio. Lo stesso vien confermato da Plutarco, il quale aggiugne che Anassimandro dicea che tutto si generava dall'infinito, e tutto nel corrompersi in quello finiva e ritornava; e ch'indi concludea generarsi infiniti mondi, e quelli di poi sciogliersi in quello onde si erano formati; e che dicea esservi l'infinito per questa ragione, acciocchè non venisse giammai meno la generazione e la riparazion delle cose, cioè la materia, onde si potessero generare e formare. Da questa infinità di mondi, che continuamente nascono e muojono, si può comprendere che non tardò la fisica a spiegare voli alti e sublimi. Plutarco il riprende poi per due capi; perchè egli non ispiegò la natura di quel suo infinito, cioè se è aria, o acqua, o fuoco, o altro; e perchè contento di recare il principio materiale, tolse la cagione efficiente. Questo rimprovero fa anche Plutarco ad Anassimene, il quale pose per principio delle cose un'aria o un etere infinito; ovvero, come dice Diogene Laerzio, l'aria e l'infinito: ἀέρα, καὶ τὸ ἄπειρον, la quale espressione è da notarsi.

Quindi non hanno dubitato que' critici che già

vollero Talete Ateo, di dargli con più forte ragione per successori nell'Ateismo Anassimandro ed Anassimene, e d'involgere pertanto in quell'odiosa denominazione tutta la Setta Jonica fino Anassagora. Pure, quantunque favorevole sembri alla loro opinione quel passo di Plutarco, che n'è il più forte e forse l'unico verisimile argomento, trovo negli antichi altre testimonianze che meritamente possono farne dubitare un uomo che sia giusto estimator delle cose, ed anche rivolgerlo con più fondamento alla sentenza contraria. Sesto Empirico (lib. IX contro i Fisici, n. 59) dice, da quello Scettico che era, non potersi asserire esservi o non esservi gli Dei, per l'uguale forza delle ragioni che per l'una e per l'altra parte si oppongono. Quindi riportando gli argomenti che possono favorire l'esistenza degli Dei, e quello in particolare che si prende dal consentimento unanime degli uomini, dice *che tutti gli uomini sì Greci che Barbari sono imbevuti d'una ferma persuasione dell'esistenza di Dio; il che prova per la universale Religione de' sacrifizj: che se pure non si vuole prestar fede all'opinione del volgo e degli imperiti, e solo si dee credere agli uomini* (1) *savj e di grande ingegno dotati, ecco i poeti, ed alla loro testa Omero, presso de' quali tutto ciò che avviene di grande e d'esimio, dipende dall'arbitrio e dall'operazione d'un qualche Dio.* — *E*, soggiugne che *in questo si vede la maggior parte de' fisici acconsentire a' poeti. Imperocchè e Pitagora e gli Jonici e Socrate e Platone ed Aristotile e forse anche i filosofi dell'Orto, siccome attestano l'espresse parole d'Epicuro, Iddio ritengono.* E sebbene un sì fatto argomento

I filosofi dalla Setta Jonica riposti indistintamente da Sesto Empirico tra quelli che ammisero un Dio.

(1) συνετοῖς κ' μεγαλοφυεστάτοις.

non sembri poi del tutto convincente allo Scettico filosofo, e trovi un pretesto di dubitare negli argomenti opposti dalla parte avversa, ciò non fa che i fatti non siano da esso fedelmente riportati e le sentenze riferite con esattezza. È certamente vero ciò ch'egli narra dell'universale consentimento de' popoli autenticato dalla universale religione de' sacrificj: nè meno è certo quanto dice de' poeti e d'Omero in particolare, citando il suo poema della guerra de' Greci e de' Trojani; e perchè dovremo dubitare della sua fedeltà ed esattezza nel riferire le opinioni de' filosofi? Una bella prova sembrami ch' egli ne dia in questo passo nella cautela e nella maniera dubitativa con cui annovera gli Epicurei tra quelli che un Dio ammettevano; contuttochè dall' espresse parole d'Epicuro nell' affermare l' esistenza di Dio a ciò fare indur si potesse. E ciò, perchè prima nel num. 58 aveva osservato, secondo alcuni, ch'Epicuro riteneva Iddio riguardo al popolo e non riguardo alla natura. Onde parmi che si possa dirittamente concludere da Sesto Empirico, autore versatissimo e pratichissimo delle sentenze degli antichi filosofi, essere stati li Jonici di quelli ch'un Dio ritenessero, e non già per una semplice apparenza, come fece Epicuro, ma per trovare in Dio un principio della natura.

Combattuti perciò li Jonici presso Cicerone dagli Epicurei.

Questo sembrami potersi agevolmente comprovare anche dal vedere come Cicerone nel cominciamento del suo primo libro *De nat. Deorum*, volendo mostrare, quanta diversità d'opinioni fosse insorta tra' filosofi riguardo all'esistenza ed alla natura di Dio, distingue in prima quelli che ne dubitarono, o che del tutto la negarono, da quelli che, seguendo l'istinto della natura e i lumi della ragione, la riconobbero. Nella prima classe ripone

Protagora, Diagora, Teodoro, ma non già li Jonici. Nella seconda dice esservi altresì una grandissima diversità d'opinioni, e queste fa che vengano riferite e confutate dall' Epicureo interlocutore: ed appunto il primo luogo in questo catalogo vien dato alli Jonici, a Talete, ad Anassimandro, ad Anassimene, ec. Dunque non era ne' tempi di Cicerone stimata la Setta Jonica involta nell'Ateismo, anzi era riputata tra quelle che, ammettendo un Dio motore dell'Universo, s'opponevano ai delirj dell'Epicureismo. *Anaximandri autem opinio est* (così Vellejo, lib. I *Nat. Deorum*, c. 10) *nativos esse Deos longis intervallis orientes, occidentesque, eosque innumerabiles esse mundos; sed non Deum, nisi sempiternum, intelligere qui possumus? Post Anaximenes aëra Deum statuit; eumque gigni, esseque immensum, et infinitum, et semper in motu: quasi aut aër sine ulla forma Deus esse possit, cum praesertim Deum non modo aliqua, sed pulcherrima specie esse deceat: aut non omne, quod ortum sit, mortalitas consequatur.*

Ma qui appunto fan trionfo quelli che d'Ateismo incolpano Anassimandro ed Anassimene. Che sorta di Dei poteano mai essere quegli infiniti mondi, altri de' quali nascono, altri dopo una lunga vita o durazione finalmente periscono? e qual Dio poteva essere quell'aria infinita ed immensa d'Anassimene, che si va generando ed è sempre in moto? L'ammettere sì fatti Dei non è appunto lo stesso che negarli apertamente, giacchè non è altro che ritenerne il nome e toglierne l'idea? Eppure quelli che così la discorrono, sembranmi non fare bastevole attenzione a questa importantissima osservazione dell'arte critica, che le voci adoperate per significare nozioni composte non contengono

sempre presso tutti il medesimo complesso d'idee semplici. Quando gli antichi diceano il Sole, la Luna, la Terra esser Dei, non intendevano semplicemente per nome di Sole, di Luna e di Terra que' corpi visibili dotati di certe apparenti e sensibili qualità che compongono tutta la nozione che ora noi diamo a quelle voci; ma all'idea di coteste qualità sensibili aggiugnevano l'idea d'una virtù divina, dotata di forza e d'intelligenza, unita al corpo degli astri, come la nostra mente è unita al nostro corpo; e per cagione di quella mente divina, che a sì fatti corpi supponevano unita, diceano gli Astri esser Dei. Questo già osservò Sesto Empirico (lib. IX *adv. Phys.* num. 39). *Quelli* (dice egli) *i quali dicono che gli antichi tennero in conto di Dei tutte le cose che giovano alla vita, come il Sole, la Luna, i fiumi ed i laghi, oltrecchè propongono una sentenza del tutto incredibile, fanno rei d'una somma stoltezza quegli antichi. Nè è certamente credibile che stati sieno giammai fuor di senno sì fattamente, che siansi indotti a credere Dei cose le quali si corrompono sotto gli occhi, e le quali essi o mangiavano, o in qualunque maniera distruggevano. Non è forse fuor di ragione lo stimare Dea, per esempio, la terra, non quella sostanza che si scava e si fende in solchi, ma quella virtù che in essa risiede e la regge e le dà forza di fruttificare, e ch'è cosa veramente divinissima*, ec. Se a questo passo posto avesse mente l'ardito sistematico promulgatore della libertà di pensare, non avrebbe tanto insistito sulle assurde nozioni ch'ebbero gli antichi della Divinità, stimando forse potere in tal guisa persuadere agl'incauti essere stata sempre una si fatta nozione regolata dal capriccio e dalla fantasia degli uomini, e rendutala del tutto instabi-

Abuso che si fa delle voci adoperate dagli antichi.

le, e toltole il fondamento che ha nella natura, svellerla più facilmente dalle ingannate menti degli uomini.

Gli uomini nel formare la nozione di Dio seguono l'idea che hanno della perfezione. Origine delle false nozioni della Divinità.

Ma che vagliono gli sforzi degli ingegni più sottili contro la natura e contro le nozioni che ha la natura impresse nella mente di tutti gli uomini? In queste prime nozioni è fondata la nozione della Divinità; e gli errori stessi ond'è stata in sì strane guise contaminata, pur ne additano ancora il primo fonte, da cui sorse e si derivò in tutto il genere umano. Hanno sempre gli uomini avuto una qualche nozione ed idea della perfezione; nè le vane sottigliezze d'alcuni metafisici potranno giammai distruggere quel fondamento che ha nella natura istessa della mente umana quel giudizio per cui, paragonando gli uomini una cosa coll'altra, giudicano l'una essere più perfetta dell'altra, come, per esempio, essere un animale più perfetto di una pietra; perchè dotato d'un maggior numero di potenze, ciascuna delle quali si estende a un maggior numero di oggetti, onde maggior facoltà ed energia si scorge nell'animale. Una tale idea di perfezione comune, quanto al fondo, a tutti gli uomini, ma che varia per le varie opinioni, è sempre stata la sorgente e la misura dell'idea che hanno avuto di Dio. Quindi il volgo, nulla veggendo di più perfetto che l'uomo su questa terra, nè i suoi pensieri molto piu in là portando di ciò che ferisce i sensi, fu sempre inclinato a rappresentarsi Dio sotto una forma umana, siccome la più bella e la più perfetta onde mai s'adornasse la fantasia; e questa forma aggiunse ad una sorta di corpi ch'esente fosse dalle infermità e passioni che ne danno un sì vivo sentimento della propria nostra debolezza e caducità. Alcuni poi tra' filosofi, sollevandosi alquanto

sopra il volgo, si formarono come una scala di nature animali, che andassero crescendo in perfezione: e siccome i bruti sono più perfetti delle piante e tra bruti gli uni il sono più degli altri, e tutti l'uomo avanza di perfezione grandemente; così credettero che gli altri corpi dell'Universo, ne' quali osservavano una certa costanza e regolarità di movimenti, ed una grandissima facoltà di operare sul rimanente dell'Universo, avessero un'anima più eccellente ancora della mente umana, che li reggesse e ne regolasse il movimento e le operazioni: e veggendo finalmente dall'unione e corrispondenza di tutte le parti del mondo formarsi un tutto maravigliosamente connesso e proporzionato ed armonico, in cui tutto consente ad un fine, questo gran mondo stimarono essere altresì retto e governato da una mente eccellentissima, che tutto il potesse contenere in ordine. Un sì fatto progresso di raziocinio si trova distintamente spiegato presso Cicerone (lib. II *De nat. Deorum*) e Sesto Empirico (lib. IX *adv. Mathem.*) ed altri; ma per lo nostro intendimento basta averlo accennato.

'Anassimene nel denominar Dio l' aria] infinita, intese non il corpo fluido dell'aria, ma una mente che quella muove.

Quindi Anassimene dicendo l'aria infinita esser Dio, non si ha da credere ch'egli stimasse come una parte di Dio quell'aria che noi respiriamo, ma la mente che scuote l'aria e l'agita, e tenendo in essa il principato come la mente nel capo, se ne serve come d'instrumento universale per produrre le mutazioni ed i fenomeni dell'Universo. E però non ha luogo l'obbiezione di quelli che van dicendo che, se per nome d'aria avesse Anassimene inteso una virtù divina, troppo strano sarebbe ch'egli avesse poi affermato l'aria continuatamente generarsi. Imperocchè, siccome l'animale, quanto al corpo, si va rinnovando a

poco a poco, mentre l'anima, che n'è la parte principale e che gli dà l'essere d'animale, rimane in sè stessa sempre la medesima; così s'intende facilmente nel sistema d'Anassimene come potesse l'aria generarsi continuamente quanto a ciò che v'ha in essa di materiale; ed immutabile ciò non ostante rimanesse in sè medesima quella virtù divina che, animandola, secondo Anassimene, costituiva la natura animante potentissima ed architettonica dell'Universo, ch'egli chiamava Dio.

Nè punto da questo dissente il di lui sistema fisico, in cui ponendo l'aria per principio materiale delle cose, potrebbe sembrare cosa difficile da capirsi come egli facesse poi che cotest'aria si andasse continuamente generando. Ma questo s'intende facilmente dall'esposizione del di lui sentimento che si ha nell'opuscolo delle Opinioni degli antichi Filosofi, degno d'Origene, sebbene a lui falsamente attribuito, e dall'aureo trattatello d'Ermia dell'irrisione de' Gentili. Questa era pertanto l'opinione d'Anassimene, che l'aria nel suo stato naturale è a noi invisibile; ch'ella si rende sensibile per mezzo delle sue qualità, cioè del caldo e del freddo, dell'umido e del moto; ch'ella poi si muove perpetuamente. Imperocchè senza moto non potrebbe ricevere le continue mutazioni a cui soggiace: che dal condensarsi e dal rarefarsi avviene che cangi forma ed aspetto; mentre l'aria rarefatta divien fuoco ed etere; mediocremente condensata si forma in nubi e poi in acqua ed in terra a misura che si va vieppiù addensando; e giunta finalmente all'estremo segno di densità, resta conglutinata in durissima pietra. Da questo si scorge che il caldo e 'l freddo erano, secondo Anassimene, le prime qualità moventi della materia, che alternativamente l'aria condensando e ra-

refacendo, produceano tutta la serie delle forme e delle mutazioni onde s' abbella l'Universo. Ed in ciò è stato seguito il di lui sistema dall' autore fanatico dell' Istoria naturale dell'Anima (pag. 22). Ma quegli Antichi che il moderno scrittore si pregia di seguire, non si poterono mai dare a credere che 'l caldo ed il freddo avessero da per sè tanto giudizio di potere sì fattamente equilibrare la loro vicendevole azione, che non mai venisse meno la costanza de' movimenti e la regolarità delle mutazioni in una pressochè infinita varietà di forme e d' effetti. Di questo ne assicura lo stesso Sesto Empirico (lib. IX, n. 112), il quale adducendo le ragioni per le quali s' indussero i filosofi da lui nominati a riconoscere l' operazione d' un Dio nel mondo, dice tra le altre cose, ch' erano quelli persuasi ch' ogni movimento regolare e costante, e massimamente se scorgeasi come nell' universo ad un fine buono e salutare diretto, dovea certamente partire da una mente operante con cognizione, cioè da una mente divina; mentre senza quella lo stesso moto di vertigine non potrebbe essere nè ordinato nè durevole. Nè si ha da credere che le ragioni addotte da Sesto Empirico in favore dell' esistenza di Dio fossero soltanto degli Stoici, perchè da esso loro con più diligenza raccolte e promosse con maggior vigore di raziocinio e con acutezza maggiore di argomenti; il che ha dato ad alcuni motivo di errare, affermando che Sesto Empirico le sole ragioni degli Stoici mettesse in campo; imperocchè egli stesso, num. 137, li convince di falso: *E queste*, dice, *sono le ragioni, le quali e dagli Stoici, e da quelli che sono d'altre Sette, si adducono per provare che vi sono Dei.* E quella in particolare toccata sopra, che si prende dalla perpetuità e

regolarità de' movimenti, egli espressamente l'attribuisce non solo agli Stoici, ma anche agli altri. E però vanamente si lusinga lo scrittore della Storia naturale dell'Anima nel darsi a credere di rinnovare i saggi pensamenti degli antichi nel limitare alle sole insensate qualità del caldo e del freddo i primi principj moventi ed architettonici della materia. Erano bensì, secondo Anassimene, coteste qualità i principj prossimi ed attivi delle mutazioni; anzi il moto stesso regolatissimo degli astri attribuiva egli all'aria condensata e renitente. Ma che l'aria potesse ciò fare da sè sola, e senza l'influsso d'una virtù divina e conoscente, che tenesse in quella il principato, e come istromento la movesse e dirigesse ne' suoi movimenti, questo è un pensiero assurdo e contrario del tutto alle opinioni che tennero gli Antichi riferiti da Sesto, tra' quali si comprende Anassimene.

Que' passi pertanto di Plutarco e d'altri autorevoli scrittori, ne' quali, esponendo l'opinione d'Anassimene, discorrono del solo principio materiale, dichiarando come, per le mutazioni a cui soggiace, Anassimene spiegava i fenomeni della natura, non provano certamente in alcuna maniera che Anassimene Iddio escludesse dal governo dell'Universo; anzi confermano ciò che sopra si è osservato, che ne' principj della Setta Jonica que' primi fisici, supponendo come indubitabile, secondo le dottrine teologiche, la necessità d'una virtù o mente divina che reggesse il tutto, si erano rivolti con tutto lo sforzo dell'ingegno loro ad investigare le cagioni materiali prossime, e, come diciamo, fisiche degli effetti naturali: col che si può agevolmente conciliare il silenzio di quegli autori colle positive testimonianze di Cicerone, di Stobeo, di Lattanzio, di Sesto Empirico e di al-

tri, che Anassimene ripongono tra' filosofi che riconobbero la necessaria esistenza d'un Dio.

Cicerone, avendo lasciato scritto, sia nel Lucullo, sia nel lib. I *De nat. Deorum*, che Anassimene pose per principio l'aria infinita, ha dato a molti occasione di credere dubbio e scorretto il testo di Diogene Laerzio, in cui nell'esporre la sentenza di quel filosofo distingue l'aria e l'infinito, come due cose differenti, poste da esso per principio delle cose, *ἀρχὴν ἀέρα, καὶ τὸ ἄπειρον*; e vorrebbono che si leggesse semplicemente *ἀέρα ἄπειρον*, onde è venuta la comune opinione che Anassimene non altro facesse che specificare la natura del principio materiale infinito, stabilito indeterminatamente dal suo precettore Anassimandro, volendo che cotesto principio fosse l'aria, e pertanto un'aria immensa e d'infinita estensione. Pure osservo che Plutarco (*De plac. Philos.* lib. I, cap. 3), nel riferire l'opinione di lui, non fa menzione alcuna dell'infinità che si pretende data da Anassimene all'aria; e dice semplicemente, ch'egli propose per principio delle cose l'aria: *ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφήνατο*: la qual cosa parmi tanto più notabile, quanto che nell'esporre immediatamente prima l'opinione d'Anassimandro si era Plutarco più ampiamente steso sull'infinito da esso stabilito, avendo anche particolarmente notato ch'egli non definì punto qual si fosse la natura di cotesto infinito, se aria, o acqua, o terra, o altro: onde pare naturale che, passando a dichiarare immediatamente appresso l'opinione d'Anassimene, non avrebbe mancato di parlare dell'infinità da lui applicata all'aria, se avesse saputo tale essere veramente il sentimento di lui. Osservo in secondo luogo (1) che, secondo lo stesso Plutarco (lib. II

(1) È altresì osservabile a questo proposito la ragione che,

De plac. Philos. cap. 11) ed altri gravi scrittori. Anassimene reputò l'estrema ed ultima circonferenza del mondo essere di natura terrestre. Come dunque potea mai Anassimene ammettere un prin-

al riferire di Aristotile (lib. II *de Caelo*, cap. 13), assegnava questo filosofo della quiete della terra, la quale fu indi seguita da Anassagora e da Democrito. Diceano questi che la terra, essendo assaissimo stesa in larghezza e sovrastante all'aria, non potea romperla; ma ne rimanea sostenuta, non avendo questa un luogo ove potesse, cedendo, ritirarsi, e però resistevá grandemente, come nelle clessidre si vede e come si dimostra per molti segni che ora noi diremmo osservazioni ed esperimenti, la forza dell'aria rinchiusa. Ora nè Aristotile, nè gli altri antichi che ho veduto, non avendo giammai accennato che Anassimene ammettesse infiniti mondi, siccome Anassimandro e Democrito, inferisco dal passo sopraccitato che Anassimene fece l'aria infinita non già per la mole, ma per la virtù movente. E certamente che l'infinità attribuita all'aria, all'etere, o ad altro sì fatto principio creduto comunemente attivo dagli Antichi, non significhi sempre una mole d'una infinita estensione, ne abbiamo in Plutarco una prova assai chiara (*De plac. Philos.* lib. II, cap. 13), ove dice ch'Eraclide ed i Pitagorici dissero ciascuna stella essere un mondo, che contiene terra ed aria ed etere nell'etere infinito: e che gl' istessi principj ne' Carmi Orfici vengono celebrati, essendochè in questi di ciascuna stella se ne fa un mondo. Ora nè i Pitagorici, nè quelli che i Carmi Orfici composero, o seguirono, non fecero giammai il mondo infinito per estensione, giacchè i primi riconobbero che fuori del mondo vi fosse un vôto, e questo neppure infinitò, ma di capacità tanta, quanla bastava perchè il mondo in esso respirare potesse; e quanto agli altri poco differenti dai primi, se non furono i medesimi, si hanno prove chiarissime sì dagli inni attribuiti ad Orfeo, e sì dalla celebre lor dottrina intorno all'uovo che partorì il mondo, ch'essi neppure il fecero infinito, ma bensì che gli attribuirono un' infinita energia e virtù la quale risiedeva massimamente nell'etere. Dal che si vede che Plutarco nel dire che i Pitagorici ed Orfici stimavano ciascuna stella essere un mondo nell'infinito etere, o nell'aria infinita, come dice Galeno, non dee interpretarsi in questo senso, che l'aria e l'etere nel sentimento di que' filosofi si spandessero per uno spazio infinito; ma piuttosto che ciascuna stella o pianeta era un mondo, cioè abitato, ed era contenuto o sia retto dall'etere che l'Universo anima e regge con energia infinita, e ciò, come si proverà a suo luogo, in virtù della mente che in esso tiene il principato.

cipio materiale d'estensione infinita, se tutta la materia onde è composto il mondo, e l'aria tutta rinchiudeva egli nello spazio finito compreso dalla terrestre ultima superficie del cielo? Giacchè nè da Cicerone, nè da Plutarco, nè da Diogene Laerzio, nè da Sesto Empirico, nè da alcun altro viene accennato giammai ch'egli ammettesse più mondi; solo Stobeo confusamente annoverandolo con Epicuro, Metrodoro ed altri, ha dato motivo di sospettare ch'egli fosse per la pluralità de' mondi. Ma il silenzio di tanti autori, che nulla di questo dicono, quando pure a dirlo sarebbero stati astretti dal corso naturale de' loro ragionamenti, mi pare che porga in contrario una prova d'assai maggior forza. Galeno pure nel riferire l'opinione d'Anassimene e di Diogene Apolloniate intorno al principio materiale delle cose, porta semplicemente l'aria senza far menzione alcuna dell'infinito: Ecco le sue parole (*De Hist. Philos.* cap. XXXIX, *de finitate et infinitate mundi*): *Omnes qui de rerum natura aliquid locuti sunt, concordes materiam esse concedunt: quaenam vero sit, non omnes consentiunt. Sed Pherecydes Syrius eam esse terram credidit, Thales aquam, Anaximander infinitum, Anaximenes et Diogenes Apolloniata aërem, Heraclitus et Hippias Metapontinus ignem*, ec.; e portando quelli che il mondo riputarono finito, mette Talete e la sua scuola: *Thales, et qui ab eo derivant, unum mundum assentit.* Osservo in terzo luogo che se avesse Anassimene fatta l'aria d'estensione infinita, come volgarmente si crede, dovea pure infinita riputare la virtù divina che regge l'aria e la muove, non volendovi meno che una forza infinita per governare una mole infinita. Ma è da considerare che gli Antichi ripeteano l'infinità d'una virtù movente non solo dalla mole in-

finita ch' ella muove, ma anche dall' infinità del tempo in cui muove, stimando ugualmente necessaria una forza infinita per muovere in un tempo finito una mole infinita, come per muovere una mole finita in un tempo infinito, siccome poi più diffusamente fu dichiarato da Aristotile. Ora dovendo Anassimene riconoscere una virtù infinita che tenesse il principato nell' aria, e con essa costituisse la natura animante, ch' egli dicea Dio non solo nell' ipotesi che l' aria fosse infinita di estensione, ma ancora nell' ipotesi d' un' aria finita che si movesse perpetuamente, come egli dicea, e 'l cui moto non dovesse cessare giammai; dobbiamo conchiudere che l' infinito, da esso recato come principio delle cose, non fosse già l' aria materiale; nel che si sarebbe egli troppo visibilmente contraddetto, avendola tutta circoscritta entro una circonferenza finita; ma la virtù che regge l' aria, e la muove come instromento. Onde non avrebbe da correggersi, o, per meglio dire, guastarsi la lezione di Diogene col volervi metter mano sul fondamento di semplici ed ingannevoli congbietture: cosa stimata da tutti i buoni e giudiziosi critici temeraria e pericolosa. E quindi anche svanisce l' apparente discordanza tra Plutarco, Diogene e Cicerone. Plutarco, parlando de' principj materiali, fa menzione dell' aria sola, nè alcuna cosa dice dell' infinito; perchè Anassimene da fisico l' aria sola, nè questa infinita, proponeva per principio materiale; nè quella virtù infinita, che all' aria aggiugnea, egli l' aggiunse come parte del suo sistema fisico, ma come un supposto delle dottrine teologiche da lui ritenute. Diogene, volendo in breve riportare intero il di lui sentimento, accenna egualmente il principio materiale e fisico, e 'l principio motore teologico *ἀέρα, καὶ τὸ ἄπειρον.*

Finalmente Cicerone, l'uno coll'altro congiungendo, dice che Anassimene dicea esser Dio un'aria infinita, cioè una natura animante infinita, il cui corpo, ovvero l'instrumento della cui operazione era l'aria; onde Dio potea dirsi un'aria infinita; non che il corpo dell'aria instrumento della sua operazione fosse infinito, ma perchè era infinita la virtù che lo animava, e con esso costituiva una natura animante. Interpretazione del tutto conforme alle filosofiche idee di Cicerone sulla maniera in cui concepiva la mente unita al corpo, come si vede da questo passo del Sogno di Scipione, ove nella persona dell'Africano così ragiona: *Tu vero sic habeto, te non esse mortalem, sed corpus hoc: nec enim es, quem forma ista declarat, sed mens cujusque is est quisque, non ea figura, quae digito demonstrari potest. Deum te igitur scito esse; si quidem Deus est, qui viget, qui sentit, qui meminit, qui previdet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus, cui praepositus est, quam hunc mundum princeps ille Deus: et ut ipsum mundum ex quadam parte mortalem ipse Deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet: nam quod semper movetur, aeternum est.* E nel primo delle Tusculane (cap. I, § 6, pag. 197), nella propria persona, giacchè per intendere i veri sensi di Cicerone avverte l'autore del libro della *Libertà di pensare*, doversi riguardare que' luoghi ove parla egli medesimo o introduce un interlocutore Accademico: *Dicaearcus quidem et Aristoxenus, quia difficilis erat animi, quid aut qualis esset, intelligentia, nullum omnino animum esse dixerunt. Est illud quidem vel maximum animo ipso animum non videre* (bella risposta all'obbiezione sopra riferita dell'Epicureo contro Anassagora, *aperta, simplexque mens, nulla re adjuncta, quae sentire possit,*

fugere intelligentiae nostrae vim et notionem videtur). *Et nimirum hanc vim habet praeceptum Apollinis, quo monet ut se quisque noscat. Non enim, credo, id praecipit, ut membra nostra, aut staturam figuramve, noscamus: neque nos corpora sumus: neque ego tibi dicens hoc, corpori tuo dico. Cum igitur* nosce te *dicit, hoc dicit* nosce animum tuum. *Nam corpus quidem quasi vas est, aut aliquod animi receptaculum: ab animo quiquid agitur, id agitur a te.* Così finalmente parlando Cicerone di quando in quando secondo le nozioni degli Stoici, il cui sistema su questo punto non fu che una rinnovazione di quello degli antichi Jonici Talete ed Anassimandro (V. *Brukerum*, t. I, p. 923), de' Pitagorici, ec., dice il mondo essere sapientissimo, beatissimo, ec.; intendendo per nome di mondo non già il complesso delle cose visibili, secondo la comune idea che se ne ha, ma la virtù divina in esso abitante. Per lo che non è da maravigliarsi che, portando la sentenza d'Anassimene, abbia detto essere Iddio un' aria infinita, attribuendo l'infinità non all'aria materiale, ma alla virtù divina, che in essa facea risiedere Anassimene; siccome nel chiamare il mondo Beatissimo non al mondo visibile si conviene quell' attributo, ma alla virtù divina, che lo anima secondo gli Stoici.

Cosa siano gli Dei che continuamente nascono e muojono secondo Anassimandro.

Queste medesime cose vagliono ugualmente, se non più, in favore d'Anassimandro. *Anaximandri est opinio*, dice Cicerone (lib. I *De nat. Deor.*), *nativos esse Deos; longis intervallis orientes occidentesque, eosque innumerabiles esse mundos.* Dunque Anassimandro ammetteva Dei che nascono e muojono continuamente. Non è giusta la conseguenza, perchè dedotta da un antecedente non bene inteso. Ecco pertanto Cicerone interprete

delle sue parole: *Ipsum mundum quadam ex parte mortalem Deus aeternus movet.* Fu errore d'Anassimandro rinnovato in parte dagli Stoici, che il mondo era Dio, perchè animale ed animale perfettissimo; onde nel mondo distinguevano due parti: l'una, che sola noi comprendiamo nella nozione con cui determiniamo una tal voce; l'altra, ch'era la virtù divina, e per questa, siccome principalissima parte, diceano il mondo esser Dio. Ma, quanto all'altra parte, poteva il mondo, o sia la natura animante chiamata Dio, esser mortale, nascere e morire senza pregiudizio della eternità ed immutabilità della virtù divina, siccome nel sistema Pitagorico non si cangiava l'anima in sè stessa, benchè ora un corpo reggesse, ora un altro. Questa eternità della virtù divina, riconosciuta da Anassimandro, viene autorevolmente attestata da Ermia nell'irrision de' Gentili filosofi, ove, avendo riferita la sentenza di Talete dell'acqua principio delle cose, soggiugne per mostrare, secondo il suo intento, la contrarietà delle opinioni di que' filosofi: *ma Anassimandro di lui concittadino un principio stabilisce più antico dell'acqua, e l'eterna mozione;* onde (ibid.) *τῇ γὰρ τούτων εἰς ἄλληλα μεταβολῇ πάντα γίνεται, καὶ φθείρεται*: tutte le cose nascono e tutte si disciolgono. *τοῦ ὑγροῦ πρεσβυτέραν ἀρχὴν εἶναι λέγει τὴν ἀϊδίαν κίνησιν, καὶ ταύτῃ τὰ μὲν γεννᾶσθαι, τὰ δὲ φθείρεσθαι.* Cotesta eterna mozione, che precede l'acqua elementare, non suppone ella visibilmente una eterna virtù motrice? e quando Cicerone nel II delle Quest. Accademiche riporta con queste parole il sentimento d'Anassimandro intorno al primo principio: *Is infinitatem naturae esse dixit,* ec., questa espressione *infinitas naturae* non sembra ella, oltre il principio materiale, additare una cagione efficiente e motrice?

E certamente, riguardo al principio materiale, non pare che Anassimandro di molto si allontanasse dal suo precettore Talete; poichè dall'acqua ripetea l'origine degli animali tutti e sin degli uomini, siccome attesta Plutarco (lib. V *De plac. Philos.* cap. 19). Volea cioè che i primi animali nati fossero nell'acqua chiusi in corteccie spinose, le quali coll'andar del tempo s'aprirono, e come dice nel Convito (lib. VIII, qu. 8), gli uomini in prima esser nati ne' pesci, e cresciuti poi e fatti robusti, essersi lanciati dal mare ad occupare la terra. Bella immaginazione in vero e degna di fare a' dì nostri nuova comparsa sul teatro filosofico, corredata da buon numero di racconti puerili e di assurde supposizioni portate con mirabile, anzi ridicola serietà dal supposto Indiano filosofo Telliamed!

Incostanza de' liberi pensatori nel trattar dell'origine e progresso delle cose.

E qui non posso a meno di notare di passaggio l'incostanza de' liberi pensatori, e la stupenda agilità con cui trapassano da una contraddittoria all'altra, senza che niente trattenga l'impeto del vigoroso loro ingegno. L'essersi osservato che gli uomini nell'America nati da parenti Europei, e quelli che da queste nati sono nel corso d'alcune poche generazioni, ritengono pur anche una certa conformazione di corpo e certi caratteri particolari agli Europei; e che similmente i Negri che si vanno propagando nell'Europa, non lasciano così presto la nera spoglia, nè in più gentile forma elevandosi dal volto, spicca lo schiacciato naso, sembra loro argomento invincibile d'una differente origine. Non pare loro che quelle differenze puramente accidentali, e che non tolgono una perfetta omogeneità e somiglianza nelle parti vitali, negli organi de' sensi, nel numero, nella corrispondenza, nella conformazione delle mani e de'

piedi, nelle giunture, in una parola, nella disposizione totale d'una macchina fabbricata sul medesimo modello ed a' medesimi usi destinata, possano attribuirsi alla sola diversità del clima, contuttochè il contrario sia stato sodamente dimostrato dal sig. Buffon: e ricusano francamente di credere all'autorità delle divine Scritture, che una comune origine danno a tutto il genere umano. E poi, quando si tratta di pesci volanti che, spiccando il volo del mare, ed in qualche spineto trattenuti, non più vi possono ritornare, non pare nè strano nè incredibile che ivi potessero campare e nutricarsi: che, disseccate le loro pinne, si fendessero, s'allungassero, e di barbe o piume si coprissero: che la lor pelle tutta se ne vestisse: che le piccole alette che aveano sotto il ventre diventassero gambe e piedi; e che così con altri pochi cangiamenti sì fatti e di poco rilievo si trasformassero in uccelli. Tutto questo si crede sulla fede del supposto Indiano; e 'l credere la possibilità d'una sì stravagante metamorfosi è un pensare da filosofo. Il credere poi per via di conseguenza cavata dai detti della Scrittura, che la diversità del clima ed alcune altre circostanze particolari del terreno, dell'acqua, de' venti, della maniera di vivere, fortificate per una lunga serie di secoli, ha bastato per dare un colore bianchissimo a' popoli più settentrionali, meno candido a quelli delle zone temperate, più imbronzito a quelli che s'accostano alla torrida, e nero finalmente agli abitanti di questa; che sì fatte cagioni hanno potuto togliere la barba agli Americani, questo è un credere da donnicciuola, una deplorabile ignoranza delle leggi della natura. Ma dove sarà mai questa sì bizzarra legge di natura, la quale debba rendere incredibile che la diversità de' climi, un

differentissimo costume di vivere e 'l concorso d'altre molte cagioni non abbia potuto in una lunghissima successione di tempo far sì che di uomini da un medesimo padre nati, altri abbiano perduta la barba, altri l'abbiano ritenuta, ed altri foschi sien divenuti; altri rimasi bianchi; ed insiememente renda verisimile, plausibile e naturale che per pesci portati fuori dell'acqua in un'aria crassa sì leggiera sia stata una sì fatta mutazione, ch' abbiano potuto conservare la vita; ed insieme di tanta forza, che non solo abbia potuto coprirli di piuma, cangiar la forma esterna, ma le pinne trasformare in ali, le alette stendere in coscie, gambe e piedi, ed operare la metamorfosi d'un pesce in un uccello? Dunque la diversità de' climi non potrà produrre una diversità sì accidentale, qual è quella del colore; e potrà la diversità dell'ambiente produrre diversità del tutto essenziali? Con sì fatto metodo di filosofare non è maraviglia che la Scrittura perda la sua autorità, e fede acquisti l'Indiano filosofo.

L'infinito di Anassimandro, l'acqua di Talete, il Caos degli Antichi essere una medesima cosa.

È molto verisimile che l'acqua da Talete assegnata per materiale principio delle cose non fosse l'acqua pura ed elementare, ma l'acqua mista e torbida, espressa dagli Antichi per lo nome di Caos. Certamente Brukero, spiegando la Teogonia d'Esiodo (tomo I, p. 412), dice assai bene: *Sunt qui per Chaos aquam intellexisse . . . . contendunt; sed hoc accurate intelligendum, nec de Oceano, sive aqua, quam elementum quartum constituerunt, accipiendum est, sed de aquosa et limosa, sive turbida materiae omnes seminales rationes in se continentis congerie, qualem Phoenices descripsisse ostendimus. Ab iis enim Graecos vetustissimos Theogoniam, atque Cosmogoniam accepisse probavimus.* Questo Caos fu nominato da-

gli antichi teologi *aqua*, dalla parte principale e dominante in cui credevano tutte l'altre contenersi. Fu in tal senso l'acqua da Talete adottata per principio. Anassimandro diede al Caos il nome d'infinito, il che vuole dire indeterminato; non estimando che vi fosse ragione per la quale dovesse prendere il nome piuttosto dall'acqua, che da qualunque altra parte, lo considerò sotto l'idea del complesso di tutte le ragioni seminali, o sia de' primitivi elementi onde tutte le cose son composte (1); e però non determinò che fosse aria, nè acqua, nè terra, ec., e quindi aprì ad Anassagora la via alla sua Omeomeria. E quindi si può argomentare che siccome Anassagora sviluppò l'idea di Anassimandro intorno al principio materiale, così pose in miglior lume quella mozione ch'egli aggiunge come principio efficiente, dichiarando apertamente la natura di quel principio essere una mente infinita, immateriale, ec.

Il principio della ragion sufficiente introdotto da Anassimandro.

Anassimandro credette anch'esso, come Talete, e come dopo lui il credette Anassimene, che la terra stesse ferma in mezzo al mondo. Abbiamo veduto che Talete, seguendo un'antichissima tradizione, la facea nuotare sull'acqua, e che Anassimene volea, in seguito del suo sistema, che fosse sostenuta dall'aria compressa. Anassimandro nell'addurne la ragione introdusse nella filosofia il famosissimo principio della ragion sufficiente. *Sunt autem*, dice Aristotile (lib. II *de Caelo*, cap. 13), *quidam, qui manere ipsam ob similitudinem dicunt, ut inter veteres Anaximander. Neque enim magis sursum, quam deorsum, aut in plagas alias ferri potest, quod jacet in medio, et similiter se habet ad*

(1) V. Aristotele, *Natur. auscul.* lib. I, cap. 5: *alii autem ex uno contrarietates, quae in eo insunt, fecerunt, ut Anaximander ait.*

extrema. Neque enim simul fieri potest motio in contraria. Non ho mai veduto più espressamente da alcun Leibniziano dichiarato il principio della ragion sufficiente, di quello che Aristotile il dichiarò in questo luogo. Pure Aristotile ne conobbe bensì la forza; ma vide quanto era facile il dedurne false conseguenze: τοῦτο δὲ λέγεται κομψῶς μὲν, οὐκ ἀληθῶς.

CAPO III.

DI DIOGENE ED ARCHELAO

Diogene d'Apollonia in Creta vien riposto da Cicerone tra quelli che nel primo libro *De nat. Deorum* Vellejo si prende a confutare, come favorevoli alla Divinità: *Quid* (dice egli) *aër, quod Diogenes Apolloniates utitur Deo, quem sensum habere potest, aut quam formam Dei?* Certamente l'Epicureo avrebbe avuto ragione, se Diogene avesse fatta la virtù divina inerente all'aria, come una proprietà di lui. Ma S. Agostino (lib. VIII *De Civ. Dei*, cap. 2) in più sano senso interpreta l'opinione di Diogene: *Diogenes quoque Anaximenis alter Auditor* (cioè con Anassagora), *aërem quidem dixit rerum esse materiam, de qua omnia fierent: sed eum esse compotem Divinae rationis, sine qua nihil ex eo fieri posset.* Dalle quali parole s'intende che, secondo Diogene, la ragion divina presiedeva e tenea il principato nell'aria per reggerla e muoverla, e di essa, come di materia comune, condensandola, rarefacendola, o, per meglio dire, le condensazioni e rarefazioni regolando, dar forma ed ordine all'Universo. Si crede altresì con ragione da Bayle e da altri accennato

Diogene in' que' versi di Sidonio Apollinare sulla successione della Setta Jonica:

Quartus Anaxagoras Thaletica dogmata servat:
Sed divinum animum sentit, qui fecerit orbem.
Junior huic junctus residet Collega, sed idem
Materiam cunctis creaturis aëra credens
Judicat inde Deum, faceret quo cuncta, tulisse.

Il carattere di collega d'Anassagora conviene molto bene a Diogene, essendo stati l'uno e l'altro ammaestrati da Anassimene; e l'opinione che a quello viene attribuita da Sidonio, è appunto la medesima che Cicerone e S. Agostino attribuirono a Diogene. Dalle quali cose si può concludere, non essendovi massimamente autorità in contrario, che Diogene niente si discostasse sul punto della Divinità dalle sentenze de' primi Jonici. Diogene Laerzio afferma ch'egli pose l'aria per principio materiale, e che disse esservi infiniti mondi; e nota che fu discepolo d'Anassimene. Con tutto ciò nel riferire l'opinione di questo non fa neppur motto di cotesta pluralità di mondi, la quale avendo egli cura di notare espressamente in altri, pare che confermi ciò che si è detto sopra, non potersi con fondamento attribuire un tal pensiere ad Anassimene.

Di Archelao si legge in Plutarco (lib. I *De plac. Philos.* cap. 3.) ch'egli per principio delle cose pose l'aria infinita e la densità e rarità, o' sia la condensazione e la rarefazione, onde ella poi diviene fuoco, rarefacendosi; acqua, condensandosi: In Diogene Laerzio, ch'egli affermava esser due le cagioni della generazione, il caldo e 'l freddo: ne' filosofi attribuiti ad Origene, che egli tenne intorno ai principj la stessa sentenza che il suo maestro Anassagora; il che però non discorda punto da quanto dicono Plutarco e Laerzio, come altri hanno dimostrato; ch'in questo però s'allon-

tanò da Anassagora, che egli suppose alla mente di natura inerente una qualche mistione. E Stobeo sulla fede degli Antichi non dubita d'affermare che, secondo lui, punto non fuvvi la mente fabbricatrice del mondo. Ripetea l'origine degli animali dal fango riscaldato: volea che tutti fossero egualmente partecipi di mente. Facendo pertanto Archelao dipendere la mente da una certa mistura d'elementi, nè alla mente attribuendo parte alcuna nella formazione dell'Universo, a lui certamente si conviene il primo luogo tra i dichiarati Materialisti ed Atei, se non per la celebrità della fama, almeno per l'anteriorità del tempo.

Quindi ebbe egli una morale pure assai differente da quella di Talete il primo de' sette Sapienti, e da lui diffusa con grande onore della virtù nella Setta di cui fu capo e fondatore. Nella turba ed immensa moltitudine degli animali che dal fango nacquero, gli uomini tra di loro somiglievoli si separarono dagli altri, e duci stabilirono e leggi ed arti e città e repubbliche ed ogni altra sorta d'instituti. Onde arditamente pronunciò Archelao che il giusto e l'ingiusto, l'onesto ed il turpe non per natura, ma per le leggi unicamente differiscono. Voce empia da Cicerone e da tutti i buoni detestata, come nemica d'ogni virtù e d'ogni onestà; che uscita la prima volta da Archelao, fu miseramente accettata dal Machiavelli (1), dallo Spinosa e da Hobbes, e rimbomba

(1) *Discorsi sopra la prima Deca di T. Livio*, cap. II. Nacquero queste variazioni di governo a caso tra gli uomini, perchè nel principio del mondo sendo gli abitatori rari, vissono un tempo dispersi a similitudine delle bestie: di poi moltiplicando la generazione, si ragunarono insieme, e per potersi meglio difendere, cominciarono a riguardar fra loro quello che fosse più robusto e di maggior cuore, e fecionlo come capo, e l'obbedivano. Da questo nacque la cognizione delle cose oneste e buone, differenti dalle perniciose e ree, ec.

tutto dì tra i nemici della Religione per gloria grande, siccome mi pare, di questa; che altri nemici aver non può, fuorchè quelli dell'onesto e del giusto. È per tanto da ammirarsi lo studio di Bayle nel voler discolpare Archelao dell'Ateismo, e incolparne Anassagora.

LIBRO SECONDO

DELLA SETTA ITALICA

DI PITAGORA

Fra i molti egregi scrittori che applicati si sono ad illustrare o in tutto o in parte la storia della filosofia, quelli che della vita e dottrina di Pitagora trattano più diffusamente, sogliono le lor lunghe ed erudite dissertazioni cominciare e finire, protestando che di quanto si hanno preso a dichiarare, nulla si può sapere; che il tutto è involto in una profonda oscurità per lo difetto e la confusione degli antichi monumenti; e che appena si può giugnere a qualche probabile, ma sempre incerta e dubbia conghiettura. Io credo però che questo lôr detto vogliano che s'intenda, quanto alla vita di Pitagora, di certi maravigliosi fatti ed avvenimenti che, di lor natura oscuri e secreti, sono il più delle volte creati dalla finzione, e quindi accreditati dalla credulità; de' quali non pochi si narrano di quell'insigne filosofo; e non già degli avvenimenti ordinarj della vita di lor natura manifesti, nè soggetti per la loro indifferenza ad essere supposti, o alterati dalla voglia di raccontare cose strane; ed i quali da' primi scrittori Pitagorici raccolti, da Diogene Laerzio e da altri, furono da questi tramandati alla posterità. E similmente, quanto alla dottrina, stimo che con ragione affermino essere impresa del tutto vana il prendersi a dichiarar minutamente il particolare significato degli enimmi, de' simboli, de' geroglifici, ne' quali avvolse Pitagora una gran parte della sua Filosofia; e che arrivati confusamente a noi senza

indizio alcuno del metodo d'interpretarli, riescono, quali ad un gramatico riuscirebbero i caratteri dell'algebra, quando non più rimanesse nè maestro nè libro elementare di quella facoltà. Ma quanto a' punti della di lui dottrina, che da Platone e da Aristotile vengono apertamente dichiarati, non credo che debba darsi luogo ad una sì fatta incertezza; poichè Platone ebbe i libri contenenti la dottrina di Pitagora da Filolao, che conversò con grandissimi Pitagorici; e fattasi così più comune la dottrina di Pitagora, fu intesa da Aristotile, e seppe questi benissimo distinguere ciò che nelle dottrine di Platone era proprio di lui, dalle cose Pitagoriche ond'erasi arricchito.

Hanno saggiamente avvertito il Moshemio, il Kustero, il Brukero ed altri, che le tante favole, i tanti maravigliosi racconti, onde ne' primi secoli della Chiesa massimamente fu la storia di Pitagora non già ornata, ma guasta e deturpata, parti furono del mal talento e dell'impostura de' Gentili filosofi, che voleano pure ad ogni patto che sul teatro della filosofia comparisse un eroe il quale e per la santità della vita e per la sublimità della sapienza e per la maraviglia delle prodigiose operazioni potesse contrapporsi al Divin Fondatore del Cristianesimo, sperando di poter in tal guisa fermar il corso di quella Religione che vieppiù andavasi dilatando sulle rovine delle pagane filosofiche superstizioni. Ma tardi o tosto viene l'impostura superata dal vero, e, rimanendo, per così dire, in poter del vincitore, serve d'eterno monumento per autenticarne il trionfo. I miracoli attribuiti a Pitagora con sì poco fondamento e con tanti indizj non solo d'incertezza, ma di falsità, che Giamblico stesso non può dissimulare il suo rossore nel doverli raccontare, non

attestano forse la verità di quelli di Gesù Cristo; giacchè non potendo i Gentili negarli in un tempo in cui n'erano troppo recenti e manifeste le prove, cercarono d'offuscarli col porre loro a confronto lo splendore di minori maraviglie? È da notarsi certamente il proemio, che alla vita di Pitagora premette quel celebre scrittore, in cui apertamente dichiara che nella moltiplicità delle favole e dell'impertinenze, onde fu ingombrata, non è possibile di scorgerne il vero; onde mostra in quella sua impresa unicamente appoggiarsi all'ajuto degli Dei, l'instiuto de' quali seguendo, spera venirne a capo. Lo stesso vale de' miracoli d'Aristea, d'Abaride, d'Apollonio; onde dovrebbe la licenza dello scrivere trattenuta dall'esempio stesso di Giamblico vergognarsi oramai di rimetter in campo sì fatte imposture ed opporle a' prodigj ben altramente autenticati del Fondator de' Cristiani.

Tralasciando pertanto sì fatti puerili racconti, toccheremo soltanto que' pochi fatti della vita di Pitagora, che recar possono qualche lume alla dottrina di lui.

§ I.

Dell'eterna permanenza degli animi secondo Ferecide e 'l suo discepolo Pitagora.

Nato egli in Samo, secondo la più comune opinione, intorno alla cinquantesima olimpiade, anno più, anno meno, fu nella sua prima gioventù ammaestrato da Ferecide, il primo tra' Greci che insegnasse la immortalità dell'anima: sentenza che abbracciata poi da Pitagora, fu da lui sparsa ed accreditata maravigliosamente. Così appunto Cice-

rone, lib. I delle Tusculane: *Sed, quod literis exstet, Pherecydes Syrus primum dixit animos hominum esse sempiternos .... Hanc opinionem discipulus ejus Pythagoras maxime confirmavit, qui cum, Superbo regnante, in Italiam venisset, tenuit magnam illam Graeciam cum honore et disciplina, tum etiam auctoritate.*

Non sarà fuori di proposito che ci fermiamo alquanto a disaminare questo passo di Cicerone, che è stato in varie maniere interpretato, e dalla cui vera interpretazione si può aver qualche lume appartenente alle cose che sono il principale oggetto di queste nostre istoriche discussioni. Hanno molti conchiuso da quel passo (V. Encicl. v. *Ame*) che l'immortalità dell'anima fu prima di Ferecide inudita nel mondo, e che quegli fosse il primo a cui un tal pensiere cadesse nell'animo. Errore al certo gravissimo, essendo stata l'immortalità dell'anima molto prima di Ferecide celebrata da' poeti, creduta volgarmente dagli Egizj, e prima degli Egizj da' Caldei e dagli Indiani, al dire di Pausania in *Messeniac.* Dal che appare che non ebbe l'autore dell'articolo *Anima* della celebre Enciclopedia di Parigi tutta la ragione di affermare che per consentimento universale degli Antichi furono gli Egizj i primi a credere l'immortalità dell'anima.

Altri mirando a quella parentesi *quod literis exstet*, conghietturano che Cicerone abbia voluto dire che Ferecide fosse il primo che scrivesse dell'immortalità dell'anima, o il primo di cui si avessero gli scritti su tale proposito. Conghiettura che, essendo rettificata, non s'allontana del tutto dal vero, come tosto vedremo.

L'Enciclopedista finalmente in quel suo per altro bellissimo articolo pensa che Ferecide fosse

il primo ad insegnare non semplicemente che l'anima è immortale, ma eterna o sempiterna, in quanto stimò che ella fosse una particola di Dio o sia dell'anima del mondo, da cui staccata per animare il corpo, in quella poi ritornasse, venendo ad abbandonarlo. Anzi egli crede che Ferecide e Talete sieno stati i primi autori di quella opinione, la quale poi per mezzo di Pitagora massimamente prese grandissima voga nella Greca filosofia; cioè che vi sia una universale anima eterea, diffusa in tutto l'Universo; e che in seguito di sì fatta opinione eglino sì condussero per via di naturale conseguenza a dedurne che l'anime delle piante, de' bruti, degli uomini fossero tante particelle di quell'anima universale, le quali sciolte dal corpo si riunissero con quella, siccome, corrotto il corpo torna a confondersi colla massa universale della materia. Fonda egli la sua opinione su questo massimamente, che troppo è raffinato e sofistico il sistema dell'anima universale per dover essere attribuito agli Egizj, la cui sapienza tutta semplice consistea in massime staccate e sconnesse, che si trasmetteano a' posteri, quali erano state ricevute da' maggiori; e che però molto più si confà un tal sistema colle sottigliezze della Greca filosofia. Onde non si ha da dubitare che non sia nato nelle scuole Greche forse dall'abuso di qualche massima Egiziaca. Secondo. Per provare particolarmente che Talete e Ferecide ne furono gl'inventori, porta il passo di Cicerone citato sopra, e nota che Cicerone, recando l'opinione di Fericide, usa il termine di *sempiterna*, che significa l'eternità; non solo in quanto esclude il fine, ma anche il principio dell'esistenza. Rispetto poi a Talete, cita Diogene Laerzio, a cui fa dire similmente che, secondo alcuni, fu

Talete il primo che sostenne l'anime degli uomini essere sempiterne. Quindi soggiugne che cotesta eternità dell'anima era una conseguenza che non potea nascere se non dal principio che facea l'anima dell'uomo parte di Dio, e Dio conseguentemente anima universale del mondo. Finalmente dice che l'antichità ne insegna che que' due filosofi pensavano che vi fosse un'anima universale.

Io ben volentieri consento col dotto scrittore che si abbia da tenere il sistema dell'anima universale quale Greca sofistica speculazione, anzi che come un punto ricevuto nella Teologia Egiziaca; ma non so vedere come egli provi che Ferecide e Talete ne siano stati gl'inventori, e che essi come conseguenza necessaria di tal sistema credessero che l'anime umane fossero particelle dell'anima universale, nella quale sciolte dal corpo dovesssero riunirsi e confondersi.

Sistema dell'anima universale non bene rappresentato da' moderni.

Primieramente il sistema dell' anima universale ricevuto ed applaudito nelle scuole de' Greci, sebbene infetto di gravissimo errore, non credo però che fosse tanto assurdo, come viene rappresentato da parecchi moderni scrittori; nè direi, come l'Enciclopedista, che Bayle con ragione lo stimò più assurdo del sistema degli atomi di Democrito e di Epicuro. E penso che si abbia più ragione di stare molto sospeso e con grande attenzione, ogni qual volta si sente da Bayle declamare contro l'empietà di qualche opinione: *Aliquis latet error . . . . ne credite, Teucri. Quidquid id est, timeo Danaos* (Virgil. *Eneid.* II, v. 48). Nel nostro caso il dire che il sentimento dell'anima universale è più assurdo, che non è il sistema degli atomi di Democrito e di Epicuro, dopo che si è premesso che tutti i filosofi dell'antichità abbracciarono l'uno o l'altro sistema, egli è un dire

apertamente che i filosofi tutti dell'antichità o abbracciarono l'Ateismo, o un sistema peggiore dell'Ateismo.

È vero che gli Antichi, i quali credettero il mondo animato, portarono opinione che l'anima di esso fosse un sottilissimo fuoco o etere diffuso in tutta la mole corporea: ma è falso, come l'insinuano i moderni, e come il proveremo a suo luogo, che, secondo essi, quest'anima fosse propriamente Dio; poichè riconoscevano espressamente che una mente dotata d'altissima intelligenza teneà il principato in quest'anima e la reggeva e moveva, senza che perciò dovesse esser diffusa in tutto il mondo; siccome insegnavano che la mente nell'uomo, sebbene fosse nel solo capo, reggeva l'anima diffusa in tutto 'l corpo, e però questa mente faceano di natura diversa dall'anima. Ora Iddio nel sistema dell'anima universale era propriamente quella mente dotata di suprema intelligenza e virtù che a tutto presiedeva.

Permanenza degli animi nel sistema di Talete senza riunione all'anima universale.

E venendo al particolare di Talete, si legge, come osservammo sopra, ch'egli fece Iddio mente del mondo, la quale formò il tutto dall'acqua: anzi dalla confutazione di Vellejo presso Cicerone appare che questa mente egli facesse esente di corpo in un senso impercettibile all'Epicureo, e però favorevole assai ad una vera immaterialità. Ed in questo certamente nulla si scorge di simigliévole all'anima universale, quale viene dipinta da' moderni. Secondo. Si legge che egli popolava il mondo di Genj ed Eroi, i quali Eroi erano l'anime defonte; il che denota la permanenza dell'anime nel proprio essere, e non già una riunione, mescolanza e confusione collo spirito universale. Terzo. Nel testo di Diogene Laerzio, citato dall'autore, il termine con cui viene espresso che

Talete insegnò la permanenza dell'anima, egli è ἀθάνατος che propriamente significa immortale, e non già ἀΐδιος o altro equivalente, corrispondente a quello di sempiterna, su cui insiste e fa forza l'autore, mostrando che Diogene Laerzio usato l'abbia nel riferire l'opinione di Talete.

Nel'sistema degli Egizj, onde Ferecida tolse la sua opinione, non si facea la riunione delle anime nell'anima universale.

Quanto poi a Ferecide, l'opinione di esso, alla quale Pitagora tanto accrebbe di lustro e di celebrità, non è altra, come da Suida vien notato, se non quella della trasmigrazione dell'anime, che Ferecide prese dagli Egizj, presso i quali era in vigore. Udiamo Erodoto, lib. II, cap. 9. *Dicono i Sacerdoti, Cerere e Libero, cioè Bacco avere il principato dello Inferno, nel qual luogo però non credono che vada anima alcuna, nè ancora nel cielo, benchè sieno stati i primi gli Egizj che abbiano detto le anime degli uomini essere immortali, e passare dall' uno in altro corpo dopo la morte del primo*; e, *poichè per tutte tre le sorti corporee, cioè terrestre, aquatile e volatile, fossero passate, entravano nel corpo d'uomini nuovamente creati; e questa circuizione dicono farsi in termine d'anni tremila. Alcuni de' Greci si hanno usurpata questa invenzione, come da sè: altri prima ed altri di poi, i nomi de' quali non mi pare di scriverli al presente.* È manifesto da questo passo di Erodoto che gli antichi Egizj niuna opinione aveano del ritorno dell'anime nell'anima universale; e che pertanto altro non è che un bel lavoro della fantasia de' moderni il fingere che presso gli Egizj il giro della trasmigrazione avea un certo limite, passato il quale si riunivano l'anime al lor fonte. Anzi vediamo che gli Egizj, dato che aveano il fine ad un corso di trasmigrazione nelle tre sorti di nature corporee, ne cominciavano subito un altro, fingendo che l'anime

di bel nuovo passassero in corpi d'uomini nuovamente creati; e sulla perpetuità di sì fatto corso fondavano la lor credenza, ch'alcun'anima non vada giammai nè in cielo, nè in inferno. Questo molto bene conferma il detto dell'Enciclopedista, che non fu giammai propria degli Egizj l'opinione dell'anima universale e dell'anime particolari, che da quella si staccano ed in quella ritornano; ma mi pare che confermi egualmente che, essendo una sì fatta opinione incompatibile con quella della trasmigrazione creduta dagli Egizj, neppure si debbe attribuire a' filosofi e massimamente a' primi; i quali questa invenzione usurparono dagli Egizj, i nomi de' quali, sebbene taciuti da Erodoto, son noti e famosi, e sono appunto quelli di Ferecide e di Pitagora.

Argomento somministrato da Pausania in favor dello stesso assunto.

Finalmente Pausania, nel luogo citato sopra, narra che era fama comune presso i Messenj, popoli della Morea, che il loro valorosissimo capitano Aristomene prestasse dopo morte ajuto e favore a' Tebani nella segnalatissima vittoria che sotto la condotta d'Epaminonda riportarono sopra gli Spartani a Leutra. Sopra la qual fama ragionando Pausania, dice che i Caldei e gl'Indi insegnarono, gli animi degli uomini essere immortali; e che ad essi acconsentirono di poi i Greci, e tra altri Platone: e conchiude che, essendo una sì fatta opinione di comune sentimento approvata, non era punto incredibile che durasse in Aristomene morto l'odio che portato aveva in vita contro gli Spartani. Pausania dunque nell'attribuire a' Caldei, agl'Indi, a' Greci, a Platone la sentenza dell'immortalità delle anime umane, l'intendea in questo senso, che l'anime umane durassero dopo la morte nel proprio loro essere, e non già si andassero a perdere nello Spirito uni-

versale; giacchè, se non avesse durato nel suo essere l'anima d'Aristomene, non sarebbe stato in alcuna maniera credibile che ritenuto avesse l'odio antico contro gli Spartani, ed avesse cooperato alla loro sconfitta. Ora non credo che i moderni vogliano meglio intendere le sentenze degli Antichi, di quello che le intese Pausania autor Greco ed antico. Se in fine rifletteremo che la maggior parte de' filosofi concedevano l'immortalità alle sole anime umane ed anche alla sola parte razionale dell'anima umana, scorgeremo chiaramente che il sistema della riunione o non fu così universale, come il pretendono i moderni, o si debbe intendere in senso assai diverso da quello in cui piace loro d'intenderlo. Dalle quali cose appare essersi allontanato assai l'Enciclopedista dalla legittima interpretazione del passo di Cicerone, in cui parla di Ferecide.

Interpretazione del passo di Cicerone.

Quale sarà adunque la vera interpretazione? io credo quella di Cicerone medesimo. Ascoltiamo di grazia questo insigne filosofo, e ci convinceremo sempre più che ebbe grandissima ragione l'Editore dell'Enciclopedia d'avvertire nella sua prefazione i leggitori che moltissimo rimane ancora negli Antichi, onde possano i moderni approfittarsi. Propone Cicerone nelle Tusculane un bellissimo esempio delle Greche Socratiche disputazioni, in cui proponendo l'uditore una quistione, si prende il filosofo a dichiararla, e 'l discorso promovendo per la via di lunghe ma prudenti ed accorte ed artifiziose interrogazioni, lo conduce, come in un laberinto, senza che se ne accorga, all'esito ed al punto in cui scuopre da sè con grata sorpresa e maraviglia il non pensato scioglimento del proposto dubbio, una verità chiaramente dimostrata ed opposta al suo

primiero pensamento. Fa dunque Cicerone che dall'uditore gli venga proposto come dubbio, o come sentenza da confutarsi, che la morte è un male: *malum mihi videtur esse mors:* ben presto gli dimostra Cicerone il suo errore; perchè, se nella morte si estingue ogni sentimento, è la morte il termine de' mali, e però non è male; e se nella morte rimane pure l'animo, ella è per li buoni una via che debbe condurli ad una maggior felicità, e però è un bene grandissimo. Animato l'uditore da una speranza sì dolce e sì nobile insieme, prega il filosofo a volergli queste cose più ampiamente dichiarare. E qui Cicerone colla modestia propria della vecchia Accademia, e non già colla stolta pertinacia d'un forsennato Pirroniano che non vuole saper discernere tra il bianco ed il nero, avverte che non pretende deciderla da oracolo, ma di recar soltanto ciò che a lui sembra più verisimile, mostrando però che questo stesso altri tenevano per fermo e indubitato. E quindi, portate le varie opinioni de' filosofi sulla natura dell'animo, conclude che, secondo quelli che l'animo dicono essere il cuore o 'l sangue o 'l cervello, dovrà egli perire col rimanente del corpo: che poi, se l'animo è anima o sia spirito, si dissiperà per avventura; se fuoco, si estinguerà; se armonia, cesserà. Onde, secondo queste sentenze tutte, togliendosi dopo morte ogni sentimento, la morte non può essere un male; ma che, le sentenze di tutti gli altri concedendo all'animo l'immortalità, ne danno la lieta speranza di poter dopo lo scioglimento pervenire al cielo.

E qui farò tre riflessi. Il primo: quanto sia necessario l'oracolo d'una divina rivelazione per accertare pienamente gli uomini di ciò che loro

Necessità di una rivelazione.

dee premere di più, vale a dire di ciò che ha da essere dell'uomo per tutta la futura eternità delle cose; e quale eminente carattere di verità porti in fronte quella Religione che attesta sì autenticamente per tutti sì fatte importantissime verità, alle quali tutti sono per natura inchinevoli; che più verisimili sembrano a chi usa la ragione più dirittamente, e che giungono fin al segno della più chiara evidenza per quelli che capaci sono di penetrare la forza d'una metafisica dimostrazione, o almeno d'una morale certezza per qualunque uomo di buon senno che voglia spassionatamente considerare il complesso delle ragioni che le comprovano.

Distinzione fatta dagli Antichi tra l'animo e l'anima.

Il secondo riflesso si è, che dalla sentenza particolare di quelli che diceano l'animo esser anima, si scorge che presso gli Antichi altra era l'idea dell'animo, altra l'idea dell'anima. All'animo attribuivano il pensare, il riflettere, il volere: l'anima poi diceano ciò che noi diremmo adesso gli spiriti animali, o sia quel fluido mobilissimo, etereo o elettrico, come già piace a molti, che anima i nervi ed i muscoli. Onde nella sentenza di quelli (ed erano i più) che distinguevano l'animo dall'anima, da questo che facessero l'anima spirituale o di natura aerea, non si ha da concludere che materiale altresì facessero l'animo, vale a dire, l'intelligenza, o sia la sostanza pensante.

La permanenza degli animi nel proprio essere creduta dagli Antichi.

Il terzo: che le sentenze di molti filosofi, come attesta Cicerone, apportando colla immortalità all'animo la speranza di pervenire in cielo, non pare che tanto comune fosse presso di loro la sentenza della riunione delle anime coll'anima universale. Imperocchè; stante cotesta riunione, non si potea dire con più ragione l'anima essere

immortale, di quello che il fosse il corpo, che si riuniva anch'esso colla massa di materia onde era stato estratto; nè si potea dire che l'anime andassero piuttosto in cielo, che altrove, stante la lor confusione coll'anima universale diffusa in tutta la mole corporea. Onde, opponendo quegli Antichi l'immortalità dell'animo alla mortalità del corpo, mostravano che questa immortalità intendeanò come una permanenza eterna nel proprio stato ed essere, e non una qualunque permanenza in un altro essere; nel qual senso è il corpo anch'esso immortale.

Portando quindi Cicerone le prove che favoriscono l'immortalità dell'animo, fa vedere esser queste fortissime, o si riguardi l'autorità, o si riguardi la ragione. E quanto all'autorità, la ripete dall'antichità stessa della opinione che fu creduta da' primi uomini, i quali, quanto erano men discosti dalla prima origine delle cose e dalla divina creazion loro, tanto meglio poteano saperne il vero.

Opinione della immortalità dell'anima appoggiata, secondo Cicerone, sulla tradizione e sul sentimento naturale.

Dal che si vede che a' tempi di Cicerone si credea che i primi uomini fossero stati ammaestrati dal divin Nume, e che si conservarono anticamente nel genere umano quelle divine tradizioni.

Tanto più si dovette conservare questa dell'immortalità dell'anima, quanto che era internamente avvalorata ed in tutti gli uomini da un certo naturale sentimento ravvivata: il quale natural sentimento dichiara Cicerone e spiega maravigliosamente, e mostra come da quello vengono mossi gli uomini tutti al desio dell'immortalità, e con più forza quelli che sono di migliore e più eccellente ingegno, indole e natura dotati. Onde, se dall'ottima natura degl'individui si ha da pren-

dere indizio di ciò che si conviene ad una generale natura di cose, conclude che in quegli altissimi animi che tendono all'immortalità, si scorge assai apertamente l'inclinazione o la tendenza non mai vana della natura.

Riflesso notabile di Cicerone sulla diversità delle opinioni intorno alla natura di Dio ed alla permanenza degli animi.

Così mettendo insieme in parallelo la sentenza dell'immortalità dell'animo e quella dell'esistenza di Dio, fa vedere come, rispetto ad ambedue, nel consentimento universale del genere umano spicca il giudizio e l'autorevole decisione, per così dire, della natura. E qui fa un riflesso ben degno di un filosofo, anzi da non tralasciarsi, se non da chi non è punto filosofo. Vi ha gran diversità d'opinioni intorno alla natura de' Numi. Nè ciò fia maraviglia, perchè gli uomini, dalla retta ragione torcendo, spesse volte in false ed assurde opinioni si lasciano trasportare; ma avverte però che sì fatta diversità intorno alla natura non toglie punto il costante uniforme consenso ed opinione intorno all'esistenza della virtù divina; nè punto scema pertanto di forza all'argomento che da quel consentimento, come da oracolo della natura, si prende per provarne l'esistenza. E così rispetto all'animo, non confonde Cicerone la permanenza delle anime in sè colla maniera in cui si suppongono elleno rimanere; nè dalla diversità delle opinioni che si scorge intorno al modo, conclude, come han fatto certi moderni, non esservi consenso, quanto alla permanenza in sè stessa. Anzi conclude che, siccome noi portati siamo per natura a riconoscere l'esistenza degli Dei, ma alla ragione si appartiene lo investigare quali siano; così per lo consentimento di tutte le nazioni confessiamo che gli animi rimangono; ma in quale sede, e quali rimangano, questo si dee dalla ragione apprendere. Mostra poi

Cicerone come dalla ignoranza degli uomini in questa parte nacquero assurdisssimi errori, massimamente nel volgo, venendo questi a persuadersi che le anime spogliate del corpo facessero colaggiù nell'inferno cose tali che senza corpo fare non si possono: il quale errore fu accresciuto e confermato da' poeti per la gagliarda impressione che facea sulla debole fantasia delle donne e de' fanciulli l'orrendo spettacolo dell'anime che i poeti dallo Inferno chiamavano su' teatri. Il quale errore nota però Cicerone che già ne' suoi tempi era pressochè tolto di mezzo, non essendovi quasi più donnicciuola che credesse nè il cane di tre teste, nè il fremito del Cocito, nè il tragitto dell'Acheronte, nè altre sì fatte bugiarde invenzioni de' poeti e de' pittori. Ed è questa una cosa degnissima di considerazione che, quantunque da molto tempo fossero quelle ridicole favole dal volgo stesso conosciute per quelle che erano, rimase però sempre negli animi della moltitudine altamente impressa e viva e ferma si stette la persuasione della immortalità dell' animo. Della qual cosa è testimonio Cicerone, attestando da una parte l' universale consentimento non meno vigoroso ne' suoi tempi, che il fosse anticamente sull'articolo della immortalità: e per l'altra parte attestando che più non si avea fede alle descrizioni che dello stato futuro delle anime fecero i poeti. Lo stesso mostra essere avvenuto nel II libro della Natura degli Dei, riguardo all'esistenza di questi; onde meritamente sentenzia: *Opinionum commenta delet dies; natura judicia confirmat*.

Scuopre indi Cicerone il fonte di que' popolari errori sulla natura dell'anima: *Animos per se ipsos viventes non poterant mente complecti: formam*

Origine de' popolari errori sulla natura dell'anima.

aliquam figuramque quaerebant. E poco appresso: *Nihil animo videre poterant: ad oculos omnia referebant.* Così è. Gli animi volgari, che hanno l'intelligenza loro accostumata, per così dire, a non fare altro che seguire e combinare all'ingrosso le nozioni e le forme corporali appresentate da' sensi, difficilmente possono poi sollevarla dalle cose che hanno corpo e peso, e rivolgerla alla contemplazione de' rapporti generali, delle forme astratte e di quelle cose che spogliate d'ogni materia ritengono pure un essere che può farsi l'oggetto del nostro intendimento. *Magni autem est ingenii revocare mentem a sensibus, et cogitationem a consuetudine abducere.* Questo è appunto l'uffizio del filosofo, a cui però si appartiene il distinguere con sottile esattezza le operazioni dell'animo dai movimenti del corpo, e quelle diligentemente osservando, e con questi paragonando attentamente, per la via d'una sì fatta diligente osservazione e confronto investigare co' puri lumi della ragione, quale debba essere la natura dell'animo, ed in che debba essere dal corpo diverso, perchè da lui possono procedere quelle operazioni che sì diverse sono dai movimenti e dalle mutazioni proprie del corpo. Una sì fatta investigazione non potè adunque cominciare, se non coll'incominciamento della filosofia, che tardò assai. E però gli Antichi, senza entrare in sì fatte sottili ricerche sulla natura dell'animo, si contentavano di credere della immortalità di lui quello a cui li movea la natura stessa, e che veniva dalla Religione de' maggiori confermato. *Sed, qui nondum ea, quae multis post annis tractari coepissent, physica didicissent, tantum sibi persuaserant, quantum natura admonente cognoverant; rationes et causas rerum non tenebant.*

Così passò la cosa sino a Ferecide: e sebbene sia credibile che prima di lui, in una sì lunga serie di secoli, altri disputassero già della natura degli animi; egli è però il primo di cui consti che, filosoficamente ragionando (giacchè, come dalle cose antecedenti s'intende, non d'altro si parla qui che di filosofiche disputazioni), conchiudesse che gli animi degli uomini sono immortali o sempiterni. *Itaque credo equidem etiam alios tot seculis disputasse de animis; sed, quod literis exstet, Pherecydes Syrus primum dixit animos hominum esse sempiternos .... Hanc opinionem discipulus ejus Pythagoras maxime confirmavit.*

Come Ferecide insegnasse il primo l'immortalità dell'animo, secondo Cicerone.

Ecco pertanto in qual senso Cicerone affermò che Ferecide fu il primo ad insegnare l'immortalità dell'animo; nè con quel termine di sempiterno, che usa in questa occasione, si sognò giammai di dare ad intendere, nè credea che Ferecide intendesse egli stesso la permanenza degli animi per via dell'anima universale, da cui si partissero, e con cui di nuovo si confondessero. Imperocchè in tutto questo passo non v'ha neppure il menomo vestigio di sì fatti misterj. Anzi, continuando il discorso, dice francamente che Ferecide e Pitagora di questa lor sentenza niun' altra ragione davano che per via di numeri e di figure; e che Platone, essendo venuto in Italia per conoscere i Pitagorei, ed avendo tra gli altri molti praticato Archita e Timeo ed imparata tutta la filosofia di Pitagora, non solo tenne la stessa sentenza, ma che fu il primo a darne la ragione. *Platonem ferunt, ut Pythagoreos cognosceret, in Italiam venisse, et in ea cum alios multos, tum Architam Timeumque cognovisse, et didicisse Pythagorea omnia, primumque de animorum aeter-*

nitate non solum sensisse idem quod Pythagoras, sed rationem etiam attulisse. Dunque, se la ragione in cui Platone fondò e stabilì l'eterna permanenza degli animi, altra non fu, come vuole l'Enciclopedista, se non la riunione di questi con l'anima universale, e fu Platone il primo a recarla; non poterono Ferecide e Pitagora da quella riunione prendere argomento della eternità dell'animo. Dalle quali cose conchiuderemo che senza fondamento viene Ferecide portato qual primo inventore di quella opinione; e quanto a Pitagora ed a Platone, verrà in appresso tempo più opportuno d'esaminare più particolarmente il loro sentimento.

E per ritornare ancora una volta a Cicerone, avendo egli fin qui condotto l'uditore e messolo in aspettazione delle prove di Platone, si ferma con queste parole, che seguono immediate le precedenti: *Quam* (rationem) *nisi quid dicis, praetermittamus, et hanc totam spem immortalitatis relinquamus* (pag. 200). Non ha avuto rossore l'autor del Discorso sopra *La libertà di pensare*, di portar questo passo per provare che non credea Cicerone l'immortalità dell'anima. E soggiugne che capì molto bene Attico, ch'egli suppone essere l'uditore introdotto in quel dialogo, essere questo il pensiero di Cicerone; onde saggiamente rispose: *An tu, cum me in summam expectationem adduxeris, deseris? Errare mehercule malo cum Platone, quem tu quanti facias, scio, et quem ex tuo ore admiror; quam cum istis vera sentire.*

E chi non comprende da tutto l'antecedente ragionamento di Cicerone, che quella chiusa altro non è che un finissimo tratto dell'artifizio proprio del dialogo? poichè, trattandosi di un

soggetto sublime ed importantissimo, e di un uditore che già si mostra volenteroso assai d'udirne ragionare, il metterlo in aspettazione di sentirne gli altri e nuovi concetti d'un filosofo riputato sommo; e poi il subito mostrar di volerli trascurare e passare ad altro, che altro è, se non infiammarlo maggiormente, e così disporlo, e nella sua persona il leggitore, che in un artifizioso dialogo da sè stesso si mette in luogo dell'uditore, a sentire con maggior diletto ed attenzione il proseguimento del meditato discorso? E questo ben dimostra la risposta dell'uditore, e ciò che replica Cicerone, *Macte virtute*, in cui si scorge e la contentezza d'aver riuscito nell'accendere la voglia nel suo uditore di sentirlo, ed in esso lui un nuovo ardore di ragionarne: *Macte virtute: ego enim ipse cum eodem ipso non invitus erraverim.* Ma no, ben tosto ripiglia, no, che in questo non errò già Platone: *quamquam hoc quidem minime.* E qui emulando l'eloquenza di esso, si prende a spiegarne le dottrine e gli argomenti, e non tralascia di dire contro gli avversarj: *Licet concurrant plebeii omnes Philosophi (sic enim ii qui a Platone et Socrate, et ab illa familia dissident, appellandi videntur) non modo nihil umquam tam eleganter explebunt; sed, ne hoc quidem ipsum quam subtiliter conclusum sit, intelligent.* Eppure lo scrittore del libro della *Libertà del pensare*, abusando del luogo in cui Cicerone, avendo riportate le opinioni di cotesti plebei filosofi, che anima faceano chi il sangue e chi il cuore e chi il cervello e chi un soffio e chi un'armonia; conchiude che, secondo queste tutte, l'anima perisce col corpo, nè però rimanendo senso alcuno nella morte, non può esser questa un male; riferisce egli soltanto quella conclusione sconnessa

Poco conto che facea Cicerone di que' filosofi che negano l'immortalità dell'anima.

del tutto dalle cose antecèdenti e conseguenti, che ne possono determinare il senso; e l'appresenta in un'aria tale, che appaja che Cicerone certamente fosse commosso assai dal nùmero, dalle ragioni, dall'autorità di que' filosofi. Laddove si vede che Cicerone dell'autorità loro fa così poca stima, che non dubita chiamarli plebei; e dell'acutezza loro ha sì fatta opinione, che, ben lungi che possano arrivare Platone, appena li crede capaci di comprendere la sottigliezza degli argomenti di lui. Ed in questo Cicerone si mostra dappertutto costante e pienamente consenziente a sè stesso; mentre non v'ha luogo in cui egli trascuri di manifestare il disprezzo che facea della Setta e filosofia d'Epicuro sì rispetto alla morale che rispetto alla fisica, la quale comprendea le tre gran quistioni della formazion dell'Universo, della provvidenza di Dio e della immortalità dell'animo. Nè meno apertamente si scorge la mala fede del medesimo scrittore nel sentenziare che le Tusculane sono piene di proposizioni le quali dirittamente tolgono i castighi dell'altra vita; giacchè, come si è veduto, altro non fa Cicerone che mostrare l'insussistenza e l'assurdità delle favole de' poeti; e dichiarando siccome la instabilità di sì fatti sogni nulla toglie di fermezza alla cosa in sè, cioè alla permanenza ed allo stato futuro delle anime, da questa stessa opposizione deduce un valevole argomento in favore della immortalità.

Ho stimato cosa utile e del tutto conveniente al mio principale intendimento il discorrere un poco a lungo su questo passo di Cicerone, e spiegandolo a parte a parte, perchè nella concatenazione apparisse meglio il sentimento dell'autore, manifestare autenticamente qual fede si debba

prestare da chi non vuole essere ingannato, a certi scrittori che si contentano di recar in mezzo le tronche sentenze degli Antichi per accomodarle, come piace loro, ad ogni sorta di capricciose interpretazioni.

Corre in questo genere un gravissimo pregiudizio per le menti di molti, ed è questo. Ogniqualvolta si tratta d'un autore che fa professione di una intera libertà o licenza di pensare, si credono che questi dica le cose apertamente come sono; e sulla protesta che fa l'autore di non avere impegno alcuno, dannosi a credere ch' egli riferirà tutto candidamente senza passione, senza obbligo di tacere, di dissimulare, di stiracchiare, di coprire qualunque cosa sia. All'incontro, se l'autore fa professione di Religione, pensano che l'obbligo che si addossa di difenderla, l'impegni ad usar un certo contegno e certi prudenti temperamenti, onde non voglia o non ardisca dire palesamente il vero in tutto. E non si avvedono questi, che, quanto si fa più larga la licenza del pensare, tanto più ristretto si è l'assunto di chi si prende a difenderla e promulgarla, in quanto egli, opponendosi a più verità, scarseggia più di prove e di ragioni ed ha maggior bisogno di menzogne ed invenzioni per reggersi e sostenersi. Laddove chi difende una buona causa, nulla ha da temer del vero, mentre ad una proposizione vera non può giammai alcun vero esser per sè stesso ripugnante, ma solo apparentemente per lo mezzo di qualche fallace conclusione che se ne deduce. L'aver pertanto noi scoperto nel più famoso promulgatore della licenza di pensare il maligno artifizio di volgere i detti altrui in un senso perverso ed alieno dalla mente dell'autore, potrà servire a confermare quanto sia erroneo il pregiudizio

che abbiamo detto, ed a mostrare siccome la licenza del pensare si distrugge da sè stessa; mentre toglie a chi la professa, la libertà di dire le cose quali sono, e l'obbliga a dirle contro il suo proprio pensamento, quali vorrebbe che fossero per favorire il suo assunto.

§ II.

De' viaggi e della scuola di Pitagora.

Viaggio di Pitagora in Mileto, messo in dubbio dal Brukero.

Dopo che Pitagora ebbe avute le prime instituzioni della filosofia da Ferecide e indi da Ermodamante, mosso dalla chiarissima fama della Setta Jonica, portossi in Delo ed a Mileto ad ascoltare Talete ed Anassimandro. Così Apulejo e Giamblico (lib. I, cap. 2), il quale soggiugne che Talete ammirò assai l'elevato ingegno e le sublimi cognizioni del giovine Pitagora; e che, avendogli comunicato quanto sapea, e dalla cagionevole sua età impedito di poter procedere più oltre con esso lui, grandemente lo esortò a viaggiare in Egitto, mentre non dubitava che, se conversato avesse con que' sacerdoti, non fosse per riuscire il più sapiente degli uomini. Pure l'eruditissimo e laboriosissimo Brukero nella millesima pagina in punto del suo primo tomo ha per incerto e sospetto tutto questo racconto, sia perchè non si può facilmente combinare col rimanente della storia di Pitagora quel suo tragitto in Delo ed a Mileto; sia perchè, non apparendovi neppure il menomo vestigio della Setta Jonica nella filosofia di lui, non pare verisimile che n'avesse apparato i principj; e finalmente perchè, avendo Talete trovata così povera ed ignuda di cognizioni la filosofia de' sacerdoti d'Egitto, che

toccò a lui d'insegnar loro un metodo per altro assai piano di misurare le piramidi; non è neppure probabile ch' egli pure avesse voluto inviar loro un giovine, di grandissima speranza, mentre fioriva già nella Grecia una migliore filosofia.

Insufficienza degli argomenti del Brukero.

La prima ragione del sig. Brukero proverebbe assai, se si potesse chiaramente dimostrare l'incompatibilità di quel viaggio col rimanente della storia di Pitagora: ma, trattandosi solamente di qualche difficoltà nel conciliare certe partite cronologiche, si fa la prova molto debole, giacchè una simile difficoltà s'incontra in un grandissimo numero di fatti per altro incontrastabili della storia antica; nè per ciò può valere contro la positiva testimonianza di due celebri autori, quali sono Apulejo e Giamblico. Di molto minor forza pare che sia ancora l'altra ragione del sig. Brukero; perchè, quando fosse vero che nulla v' ha di comune tra la Setta Jonica e la filosofia di Pitagora, questo non proverebbe che Pitagora non avesse inteso i principj della Setta Jonica, ma solo che, avendoli inteso e non essendogli piaciuti, fu uomo da farsi una filosofia da sè. Sebbene come si ha da credere alla pagina millesima del signor Brukero, se gli si presta fede alla 484 dello stesso tomo, ove, avendo spiegato i principj di Anassimandro, soggiugne: *Id, quod non absimili quoque ratione Pythagoras et Stoici, licet differenti systematis modificatione asseruerunt?* Abbiamo da Diogene Laerzio, che Pitagora credea l'aria piena di anime, cioè di Genj ed Eroi: cosa che fu già detta espressamente da Talete. Teone di Smirna attribuisce ad Anassimandro lo avere il primo fatto volgere la terra intorno al Sole. Questa medesima sentenza viene anche attribuita comunemente a Pitagora. Anas-

Conformità della filosofia Jonica e Pitagorica.

sagora, uno de' maggiori lumi della Setta Jonica, pensò, siccome riferisce Diogene Laerzio, la Luna essere abitata ed avere colline e valli. Lo stesso sentimento attribuisce pure Plutarco (*De plac. Philos.* lib. II, cap. 3) a' Pitagorici. Dal che appare la convenienza tra la filosofia fondata da Talete e quella che derivò da Pitagora. Nemmeno per questo, che Talete dovette insegnare la geometria ai sacerdoti di Egitto, si ha da stimare improbabile ch' egli facesse a Pitagora premura d'andarsi ad approfittare della dottrina loro, augurando che fosse per riuscirne il più sapiente degli uomini. Imperocchè tra la sapienza o sia la filosofia e la geometria molto maggior differenza faceano gli Antichi di quello che se ne faccia oggidì. Il trattato d'Archimede delle cose galleggianti non acquistò giammai al suo autore il nome di fisico, non che di filosofo, e solo accrebbe e confermò l'opinione che si aveva del suo valore come matematico; ma a' dì nostri un trattato puro pretto algebraico di meccanica fa che si reputi l'Algebrista non solo fisico, ma filosofo.

Tra noi, che per grazia del Signore godiamo de' lumi non dubbiosi della divina rivelazione, che n' insegnano quale sia il nostro primo principio e'l nostro ultimo fine, molti sono che più volentieri ascoltano i metodi d'un Geometra per descrivere o quadrare una curva, che le specolazioni d'un Metafisico intorno a' principj delle cose. Ma tra gli Antichi privi di quel divino desiderabilissimo ajuto non era così. Per poco elevato che avesse taluno lo spirito, non potea non essere trasportato da un veemente desiderio di conoscere da qual principio dipendesse il governo dell'Universo; qual fosse la natura del proprio animo; quale il termine dell' insaziabile invincibile brama

della propria felicità; quale la regola delle azioni; qual premio si dovesse aspettar dalla virtù; quali castighi temer dal vizio. Queste quistioni erano ben d'altra importanza che un metodo geometrico di quadrare il cerchio, non che di misurare l'altezza delle piramidi. La cognizione di quelle cose era riputata *Sapienza*, e con nome conveniente al pari che espressivo chiamò Pitagora il primo *Filosofia* l'amor di quelle, o sia lo studio metodico che si pone ad investigare le cose, nella compiuta cognizione delle quali consiste la sapienza.

Ora l'umana ragione sebbene da sè arrivar possa fino a conoscere l'esistenza e provvidenza di Dio, l'immortalità dell'anima e la necessità d'una divina Religione, non potendo però soddisfare compiutamente a quelle quistioni in quello che riguarda particolarmente il futuro stato dell'anime ed i particolari mezzi d'acquistar la beatitudine; non è maraviglia che gli antichi filosofi tanto avidamente ricercassero tutte le vie di venirne in cognizione, e pericolosissimi viaggi intraprendessero essi e ad altri consigliassero per acquistare sì importanti notizie dai sacerdoti degli Dei, presso i quali era fama costante ch'erano conservate, come in deposito ereditario, fin dalla prima creazione delle cose, e autenticate da' divini oracoli. Onde maravigliosamente ne' loro viaggi attestarono que' sommi uomini e sublimi ingegni dell'antichità la somma stima ch'essi faceano della Religione, e la costante fondata persuasione in cui viveano che dalla Religione sola poteano gli uomini esser condotti alla vera sapienza, o sia alla cognizione delle oose più degne e più necessarie all'uomo da sapersi.

Del viaggio di Pitagora in Babilonia, e del comodo che ivi ebbe di praticare co' Giudei.

Narra appresso Giamblico che, essendo Pitagora in Egitto, fu quel regno soggiogato dall'esercito di Cambise, e quindi Pitagora con gli

altri prigionieri condotto in Babilonia; il che fu per lui vantaggio, anzi che disgrazia, per lo comodo ch'ebbe di conversare co' Caldei e co' Magi, l'opinione della cui sapienza non era punto inferiore a quella degli Egizj. Anzi ella è comune e certamente probabilissima opinione di molti dottissimi uomini, di Seldeno, Stanlejo, Natale Alessandro, ec., che ivi conferisse Pitagora co' Giudei, e segnalatamente col santo profeta Ezechiele, e che delle dottrine loro in gran parte arricchì la sua filosofia. Ma qui ancora muove molte difficoltà il Brukero. La prigionía di Pitagora sotto Cambise e 'l suo trasporto in Babilonia co' debellati Egizj non si accorda col tempo del suo arrivo in Italia. Il Doduello, volendo altramente ordinare la serie de' fatti, sconvolge l'ordine cronologico dagli altri scrittori tenuto. Quest'è il più forte argomento del Brukero: ma mi pare che da quello non altro dirittamente si possa concludere, se non che v'ha errore in Giamblico nel racconto delle circostanze particolari de' tempi ch' egli assegna a' viaggi di Pitagora. Nè di questo, come ho di già osservato, dobbiamo punto maravigliarci. Grandissima si trova la negligenza degli Antichi nella cronologia, se si paragona colla diligenza de' moderni. Quelli alle volte involgeano secoli interi in poche pagine: questi sanno stendere una sola olimpiade in molti ben grandi e ben grossi volumi. E può dirsi a gloria eterna dello studio cronologico suscitato un secolo fa in circa, che fu prima della geometria in possesso di calcolare le differenze minime, o sia così piccole, *ut contemni possint.* Ma che dalla discrepanza che v'ha nelle circostanze di un fatto, si possa concludere la falsità di quello, se viene massimamente attestato da gravissime testimonianze, questo nol so

intendere. Parmenide attesta che Pitagora disse il primo che la mattutina stella e la vespertina è un medesimo astro. Plinio afferma che Pitagora investigò la natura del pianeta Venere incirca l'olimpiade XLII. La maggior parte consentono che Pitagora in quel tempo non era ancor nato. Da alcuni si dice Pitagora esser venuto in Italia sotto Numa Pompilio; da Cicerone e da Tito Livio, sotto Tarquinio il Superbo; da Solino, sotto il consolo Bruto; da Diodoro, nella LXI; da Giamblico, nella LXII olimpiade. Dovremo dunque per una sì fatta discrepanza dubitare se Pitagora sia venuto in Italia, oppure, se mai non sia nato Pitagora? Puossi bensì credere che Giamblico, scrittore da que' tempi remotissimo, abbia errato nel raccontare le particolari circostanze de' viaggi di Pitagora in Babilonia, in Italia ed in altre parti. Cambise occupò l'Egitto poco prima o poco dopo che ivi dimorò Pitagora. Intorno a que' tempi fu altresì Pitagora in Babilonia. Bastò questo per far credere a chi non guarda così minutamente la differenza de' tempi, come cosa probabile che fosse Pitagora co' prigionieri Egizj condotto dall'esercito vittorioso di Cambise in Babilonia; e gli scrittori posteriori stimarono bene di non tralasciare quella circostanza onde abbellire la storia. Ora, perchè probabilmente è falso che nell'invasione dell'Egitto fu Pitagora trasportato in Babilonia, non sarà vero che giammai vi andò, vi stette e conversò co' Caldei, co' Magi, cogli Ebrei? Ma non pure Giamblico e Porfirio e gli altri Pitagorici della scuola d'Alessandria, ma Diogene Laerzio e Cicerone ed altri autori certamente autentici in ciò unanimamente consentono. E quanto alla particolare circostanza della pratica ch' egli ebbe cogli Ebrei, e delle dottrine che apparò da

loro, vi ha l'autorità espressa di Ermippo (1) di Smirna citato da Giuseppe (lib. I *contro Appione*) e da Origene (lib. I *contro Celso*), e quella di Aristobolo Giudeo citato da Clemente Alessandrino (lib. I *Strom.*) e da Eusebio (lib. XIII *Praedar. Evang.*). Che non si abbia poi a credere ad Aristobolo, unicamente perchè fu Giudeo, e che al detto dello Smirneo Ermippo debba togliere ogni credenza lo esser passato per la bocca d'un altro Giudeo, cioè di Giuseppe, in questo mi pare che il Brukero oltrepassi di molto i giusti limiti d'una sana critica. Erano i Giudei, dice egli, vogliosi d'acquistar fama e celebrità alla loro nazione. Dunque n'avranno ingrandite le glorie. Questo si può passare. Ma dunque avranno Giudei noti e celebri inventati di pianta fatti manifestamente falsi, e citati a falso autori Greci, parlando con Greci, che della falsità sì nel fatto che nella citazione poteano con tutta facilità convincerli, questa è una conseguenza da non ammettersi. Molto più questo che ha da valere, rispetto a' primi Dottori della Chiesa, de' quali non sente giustamente il Brukero, dicendo (pag. 1005): *Hi inani praejudicio Pythagorea cum Hebraeis convenire ducti, ne sapientia a Graecis prodiisse videretur, pro barbaricae philosophiae antiquitate et auctoritate pugnis calcibusque pugnaverunt; quam cum Hebraea genuisse ipsis videretur, facile ab iis admissae fabulae de itinere Babylonico Pythagorae, ut ita a Judaeis institutus fuisse videretur.* Non da vano pregiudizio sedotti, non trasportati da una voglia puerile di deprimere la sapienza de' Greci s'indussero que' gravissimi uomini Giustino il filoso-

(1) Questo Ermippo viene anche citato da Diogene Laerzio; onde ne' tempi vicini a quelli di Giuseppe esisteano ancora i libri di lui.

fo, Clemente di Alessandria, Origene, Eusebio, Ambrogio, Agostino e tra' moderni un Seldeno, un Natale Alessandro ed innumerabili altri, a così giudicare: ma il giudizio loro fondarono sulla convenienza non meno espressa che ampia; la quale osservarono tra gli oracoli della Scrittura e le sentenze di Pitagora, e tra i riti del popolo Giudaico e quelli che introdusse quegli nella sua Setta. È stata rigettata dai più l'opinione dell'erudito Uezio, che da Mosè derivò tutta la sapienza de' Greci. E bene s'accordi ch'è falsa la proposizione universale ed affermante dell'Uezio: dunque sarà vera la contraddittoria, cioè la particolare negante opposta; e sarà pertanto vero il dire che qualche parte, o poca o molta ch'ella sia, della Greca filosofia non viene da Mosè. Ma se in vece di una particolare negante opponiamo alla proposizione dell'Uezio una negante universale, n'insegneranno i Logici che, questa non essendo più contraddittoria all'altra, ma contraria, possono esser tutte e due egualmente false. Egli appare adunque che alquanto si discostano dalla retta maniera di ragionare coloro che, veggendo non essere sostenibile la proposizione dell'Uezio, che da Mosè avessero origine tutte le favole o poetiche o filosofiche degli altri popoli, si prendono a negare ostinatamente che non ve n'ha neppure una che agli Ebrei fonti si debba riferire, ed amano meglio cercarne altre del tutto strane e fantastiche sorgenti, che di lasciarsi condurre dalla scorta di una piana e naturalissima analogia e corrispondenza, che spesse volte nelle storie della Sacra Scrittura ne addita la loro origine. Hanno pertanto gli uomini savj e spregiudicati da tener la strada di mezzo: e siccome fu stimato un puro pregiudizio l'impegno dell'Uezio di riferire tutto a Mo-

sè, sebbene in molte cose gli sia riuscito di provar molto bene il suo assunto; così a più forte ragione si ha da reputare un mero pregiudizio quella ritrosia che hanno alcuni riguardo alle cose Ebraiche, per la quale nè dai grandiosi avvenimenti onde va pomposa la storia di quel popolo, nè dalle sue leggi che pure furono sapientissime, nè dalle profondissime dottrine de' suoi sapienti e profeti, nè dalla robusta e luminosa eloquenza di questi che tante volte atterrì il popolo insolente ed il ricreò afflitto, nè dalla viva e spirante poesia onde animarono i loro cantici, non vogliono che la minima cosa abbia potuto trapelare negli altri popoli, come se il popolo Giudaico avesse abitato nel concavo della Luna, nè mai sorta alcuna di comunicazione avesse avuto colle altre nazioni.

Noi non seguiteremo Pitagora nel suo ritorno in Samo, nè negli altri suoi molti viaggi a Delfo, a Sparta, ad Olimpia, a Yri ed in Creta, ove si dice, sebbene con poco fondamento, come dimostra Brukero, che conversò col famoso poeta e teologo Cretese Epimenide, da cui fu condotto nell'antro del monte Ida consacrato a Giove, ed iniziato a nuovi misterj. Di questo Epimenide ne ha conservato S. Paolo (*Ep. ad Tit.* cap. I, v. 12) una sentenza non molto favorevole alla sua propria nazione. *Dixit quidam ex illis proprius ipsorum Propheta: Cretenses semper mendaces, malae bestiae, ventres pigri.* Dalle cose che si leggono di Epimenide in Diogene Laerzio ed in altri, nulla si può raccogliere della dottrina di lui; e si vede anzi ch'egli la fece più da indovino e da prestigiatore, che da filosofo.

Dell'arrivo di Pitagora in Italia, e de' vani prodigj a lui attribuiti.

Giunse finalmente Pitagora in Italia, e vi giunse non solo abbondevole e dovizioso, ma ricco di tutti i più belli e più riposti tesori della sapienza

di pressochè tutt'i popoli, ed abitò in quella parte che anticamente Magna Grecia, ora si chiama Calabria, ed in Crotone, luogo felice per l'amenità del sito e per la soavità dell'aria salubre, pose la sua sede e fondò quella sua famosissima Setta che fu poi detta Italica: Ivi diede legge a que' popoli, e con trecento in circa de' suoi discepoli li governò con tanta saviezza, che già da que' tempi videro gli uomini un perfettissimo esemplare dell'Aristocrazia propriamente detta, cioè del governo degli ottimi. E tanta divenne in poco tempo la grandezza ed autorità del di lui nome, che da tutte le parti e per fino dalle Iperboree regioni trasse gl'ingegni più elevati e gli spiriti pellegrini a venirsi porre sotto la sua disciplina: nè meno di secento per notte concorrevano ad udirlo; e chi meritato si era la sorte di goder del sua presenza, come di cosa magnifica ne scrivea da vero al paese: *Ac si qui praesentia illius frui meruissent, scribebant suis tamquam magnum quiddam se adeptos.* Era la di lui casa celebrata come un tempio della Divinità e come il santuario delle Muse, ove egli sedea quasi nuovo Apollo, dando i responsi: quindi lo *ipse dixit* dato per prova solenne ed autentica di quanto gli piacesse d'affermare. Ora non fia maraviglia che la profonda venerazione con cui era la sua persona riguardata da tutti e stimata sovrumana e divina, lo ingrandisse nella fantasia degli uomini sì fattamente, che prodigio e miracolo si riputasse qualunque cosa un poco straordinaria che occorresse nella vita e ne' fatti di lui; e que' prodigj facilmente si spargessero dappertutto e si ascoltassero volentieri; e che il credito che loro si dava, movesse la licenza di fingerne de' maggiori per acquistarsi anche col mezzo di sì fatti racconti credito e riputazione.

Nè punto è inverisimile che Pitagora stesso, a cui non dovea dispiacere la grandissima opinione che si aveva da lui, fomentasse destramente la favorevole e pronta disposizione che incontrava negli uomini a magnificarlo sempre più. E questa fu senza dubbio l'origine de' miracoli che gli si attribuirono in gran copia, e de' quali niuno fu giammai autorevolmente attestato, siccome dallo stesso Diogene Laerzio si raccoglie facilmente, ed altri molti lo hanno già espressamente notato e provato ad evidenza.

De' discepoli di Pitagora.

I discepoli di Pitagora non tutti erano dello stesso ordine. Alcuni, che erano chiamati *Exoterici*, non altro riceveano da lui che insegnamenti morali, nè all'interno della dottrina erano ammessi giammai. Neppure ammettea indifferentemente chiunque aspirava all'ordine de' veri discepoli. Esplorava diligentemente e dalla fisonomia e dalla vita passata, quale fosse la loro indole, e cosa potesse egli promettersi dall'ingegno e dalla costanza di essi nello studio. Fatto questo primo esame, gli ammettea nella classe degli uditori, che egli continuava a provare col rigoroso silenzio di cinque anni e colla sobrietà ed astinenza, che egli giudicava con gran ragione atta non solo a fortificare il corpo, ma ancora a rinvigorire lo spirito ed a rischiarare la mente. In tutto quel tempo non vedeano giammai Pitagora, contenti di sentirlo parlare dietro un velo che agli occhi loro lo nascondea. Onde si comprende che sapea bene Pitagora quanto giovi un poco d'impostura in questo mondo, sebbene il sappia anche chi non è filosofo; comecchè ad un filosofo non si convenga giammai il prevalersene. Era finalmente coronata la perseveranza di quei discepoli col farli passare all'altra classe de' confidenti e famigliari, per li

quali nulla vi era più di secreto, e però viveano in comune con una perfetta uguaglianza ed amicizia, cioè con una perfetta vicendevole comunicazione de' beni, de' pensieri e degli affetti.

Del secreto de' Pitagorici.

Da questo secreto, che quasi potrebbe paragonarsi con quello de' liberi Muratori, prendono molti argomento di tener per incerto e sospetto quanto fu poi divolgato della dottrina di Pitagora. Nè v'ha dubbio che questa sia stata la principale cagione e della mancanza pressochè totale de' monumenti che avrebbono potuto conservarne la memoria, e di quelle tante ridicole dottrine che da' falsi Pitagorei ed altri sono state impunemente spacciate sotto il nome di Pitagora, del che si lagna con ragione Porfirio; onde non si ha più da sperare una compiuta notizia della filosofia Pitagorica. Pure egli è certo che quel secreto non fu sempre inviolabile, ed è molto probabile che nol potesse essere. Io mi fondo su quel passo medesimo di Porfirio che viene dal Brukero (*Miscell.* ec. pag. 76) allegato in opposto. Dice Porfirio che Liside ed Archippo Pitagorici, avendo composti alcuni libri che conteneano la dottrina di Pitagora, strettissimamente raccomandarono alle lor mogli e figlie di non lasciarli in potér di chicchessia fuori della propria famiglia, perchè non si divolgassero le cose scritte in quelli. Io veramente nulla posso dire per esperienza contro la segretezza delle donne; ma, se sono vere le tante cose che ne ho lette ne' libri, e che ho udito replicare mille e mille volte nelle conversazioni, pare che Liside ed Archippo, volendo tenere occulti i loro libri, non si appigliassero a un buon consiglio. Ben altre idee avea in capo Maometto, quando bramoso che si divolgasse l'arcano supposto commerzio che tenea coll'Arcan-

gelo Gabriele, ne fece alla mogliera una strettissima confidenza, raccomandandole grandemente il secreto, nè tardò punto ad essere servito come desiderava. Ma quando si accordasse a Porfirio che quelle donne custodito avessero inviolabilmente la fede, certamente l'influenza particolare di quella stagione, che tanto diè di costanza ad un sesso, pare che ne dovesse altrettanto togliere all'altro. E di fatto fu il secreto tradito dagli uomini (1). Platone (Cic. lib. V. *De Finib.*) nel suo viaggio d'Italia conversò a Taranto con Archita uno de' principali e più famosi discepoli di Pitagora, a Locri con Echecrate, con Timeo, con Acrione, da' quali fu pienamente ammaestrato di quanto desiderava sapere, ed ebbe in fine i libri di Filolao. Vedasi la lettera scrittagli da Archita, la quale vien riferita da Diogene. Allora cominciarono a divolgarsi le dottrine di Pitagora da Platone, e vennero in cognizione d'Aristotile e di altri. E pertanto dalle poche cose che questi ne hanno scritto, senza frammischiarvi i sogni de' Pitagorici posteriori, possiamo prendere un lume non dubbioso che ne scorgerà all'intelligenza di alcuni punti della filosofia di Pitagora.

(1) Pare che cotesto secreto non fosse poi nè tanto universale nè tanto rigoroso, come alcuni sel credono. Diogene Laerzio nella vita di Pitagora riferisce che alcuni Pitagorici diceano che non si dovea svelare il tutto a tutti. Sentenza che mostra in que' filosofi un discernimento bensì prudente nel comunicare le loro dottrine, ma non una convenzione di tenerle occulte e indifferentemente a chicchessia.

§ III.

De' numeri di Pitagora e della convenienza del sistema Leibniziano col Pitagorico.

Si sa che Pitagora ed i Pitagorici tutto spiegavano per via di numeri e di figure: ma cosa si debba intendere per questi numeri, ella è una quistione agitata tra molti valenti uomini, e da tutti stimata non facile a definirsi: forse perchè si sono portati col pensiere a misterj che non vi sono. E però chi ha inteso per numeri le idee Platoniche, chi le forme Aristoteliche, chi gli atomi di Democrito e di Epicuro. Ma perchè voler correr dietro ad interpretazioni sì rimote dall'idea de' numeri, quando in Aristotile stesso ed in Sesto Empirico ne troviamo una spiegazione assai più piana e del tutto conforme alla natura di quelli? A me pare di poter sicuramente affermare che in cotesti numeri di Pitagora altro non si contenga che il celebre sistema rinnovato di poi almeno in parte e con tanta acutezza promosso da Leibnizio e da' suoi seguaci, delle monadi, o sia unità principj delle cose. Ascoltiamo di grazia Sesto Empirico; chè ne parrà certamente di udire non già l'interprete d'una sentenza antica, ma un vero moderno della scuola di Leibnizio. Egli adunque in molti luoghi, ma più ampiamente nel III lib. delle *Pyrron. hypotip.* cap. 18, n. 152 e seg., e nel X libro contro i Matematici, n. 248 e seg., dichiara in questa guisa i sensi di Pitagora e degli antichi Pitagorici intorno a' principj ed alla composizion delle cose.

Progresso da' Pitagorici nell' investigazione del principio materiale delle cose.

1. Avendo detto che i più rinomati tra' Fisici, cioè i settatori di Pittagora Samio, i numeri assegnavano quali principj ed elementi di tutte le cose, apporta le ragioni onde si mossero a così pensare. Dicevano pertanto che il filosofo nell'investigare i principj e gli elementi delle cose dee seguire la norma di quelli che vanno rintracciando gli elementi della orazione o sia del discorso. Imperocchè questi prima dividono la orazione nelle parole onde è formata, e le parole nelle sillabe, e queste finalmente nelle lettere o primi elementi del favellare; dalle quali pertanto comincia la investigazione del Grammatico. Così il filosofo, stendendo il pensiero nell' Universo, dee ricercare quali sieno i primi elementi onde è formato, e ne' quali finalmente si può, dividendo, risolvere.

Ragione de' composti e de' fenomeni, come indagata da' Pitagorici.

2. Osservarono egregiamente i Pitagorici che i corpi, quali a' sensi nostri appajono, o sia i fenomeni, sono composti; la cui ragione si ha da cercare negli enti semplici, onde ogni composto dee risultare: *φασὶ γοῦν, ὅτι τὰ φαινόμενα ἐκ τινὸς συνέστηκεν. ἁπλᾶ δὲ εἶναι δεῖ τὰ στοιχεῖα, ἄδηλα ἄρα ἐστὶ τὰ στοιχεῖα.*

3. In questa investigazione procedevano con molta esattezza, ed osservavano primieramente che le cose che appajono, debbono esser composte da cose che non appajono; e che il porre le cose apparenti per principj delle cose apparenti, egli è indegno d'un Fisico. *τὰ μὲν οὖν φαινομένη εἶναι λέγειν τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν, ἀφυσικόν πως ἐστί. πᾶν γὰρ τὸ φαινόμενον ἐξ ἀφανῶν ὀφείλει συνίστασθαι.*

Perchè i Pitagorici rigettassero gli atomi estesi.

4. E sebbene consti che gli elementi delle cose sensibili debbono esser non sensibili; non tutti però portano della natura di cotesti elementi la medesima opinione. Imperocchè alcuni hanno stimato che fossero atomi, o parti similiari, o

molecole, o generalmente corpicelli che cadono sotto l'intelligenza e non sotto il senso. E qui diceano i Pitagorici che questi filosofi in parte la discorreano bene ed in parte no. Imperocchè nell'assegnare principj insensibili alle cose sensibili rettamente filosofavano; ma nel voler poi che sì fatti principj fossero anch'essi corporei, in questo erravano. Imperocchè, siccome i corpi sensibili sono preceduti e formati da quelli che sono insensibili e soltanto cadono sotto l'intelligenza; così i corpi che s'intendono col pensiere, debbono esser preceduti e composti di elementi che non sieno corpi; siccome gli elementi della dizione non sono dizioni. Quindi, restringendo l'argomento, così concludevano: *Aut ergo sunt corpora quae ea* (cioè i corpicelli insensibili) *constituunt, aut incorporea. Et corpora quidem non dixerimus, quoniam oportebit dicere etiam illa consistere e corporibus, et ita in infinitum procedente cogitatione, esse universitatem principii expertem. Restat ergo ut dicatur ex incorporeis constitui corpora quae percipiuntur intelligentia.* Ecco già la necessità degli elementi semplici ed incorporei dedotta dallo stesso principio da cui la sogliono ripetere i Leibniziani, cioè che senza gli elementi semplici non si troverebbe giammai la ragion sufficiente della composizione.

5. Qui poi va il Pitagorico incontro ad una obbiezione che prevede che gli potrebbe venir fatta da' difensori degli atomi; cioè che, essendo eterni cotesti atomi, possono esser principj di tutte le cose, sebbene siano corporei. Ma il Pitagorico mostra ottimamente con questa ragione tra l'altre, quanto sia poco sicuro un tal rifugio. Perchè, siccome quegli stessi che il mondo si fingono ingenito ed eterno, non tralasciano d'inda-

garne colla intelligenza i principj costitutivi; così sebbene si concedessero eterni gli atomi, pure si dovrebbono sempre assegnare i principj onde constano. Il che posto, il Pitagorico preme il suo avversario coll'argomento già riferito, che questi principj o sono corporei, o nol sono. Se sono corpi, saranno anch'essi composti d'altri corpi, e così procedendo senza fine, bisognerà confessare che non hanno principj, e che l'Universo è pertanto senza principj; onde rimane che è d'uopo finalmente fermarsi in principj incorporei.

Argomenti dimostrativi contro il supposto eterno necessario ordine dell'Universo.

Mi si permetta di aggiugnere in questo luogo due riflessi non alieni dal mio principale intendimento. Que' filosofi che il mondo fingevano ingenito ed eterno, erano pure costretti a confessare che dovea con tutto ciò avere il mondo i suoi principj costitutivi; mentre, essendo essenziale ad ogni composto l'aver parti ond'esso risulti, il supporre un composto eterno non è altro, se non supporre che i suoi principj costitutivi non furono giammai separati, ma sempre furono uniti, come si conviene che il siano, perchè ne risulti il composto che eterno si suppone. La ragione del composto, benchè eterno, è dunque nella unione o posizione degli elementi o principj costitutivi. Dal che si vede che l'eternità d'un composto non vale per escludere la ragion sufficiente della sua composizione. Ora lo stesso ha da dirsi della riunione degli elementi onde risulta il tutto. Cotesta riunione, benchè eterna, ha da avere una ragione sufficiente; ed il pretendere che non si abbia da cercare altra ragione, e che basti dire che ella è eterna, egli è un ragionare scioccamente. Ed in vero, siccome riguardo ad un composto che comincia in tempo, sarebbe assurdo il portare per ragion sufficiente

della composizione di esso il momento in cui comincia, ma oltracciò è necessario di addurre la ragion vera per cui si fa in tempo; così riguardo ad un composto, sebbene eterno, sarebbe non meno assurdo il recare in mezzo la eternità di esso, volendosi assegnare l'essenziale ragion della di lui composizione; ma inoltre si richiede la ragione per cui una sì fatta composizione o riunione di parti dee essere eterna. Imperocchè il tempo dato ha il medesimo rapporto ad un composto che comincia in tempo, che ha l'eternità ad un composto eterno. E siccome nel tempo dato non si contiene la ragione del composto, che comincia in tempo; così nemmeno nella eternità si contiene la ragione del composto eterno. Pertanto quelli che il mondo fingono ingenito ed eterno, debbono, se vogliono intendere ciò che si dicono, confessare che v'ha negli elementi dell'Universo una ragion sufficiente dell'eterna loro unione, onde risulta l'Universo. E questa ragione non potendo esser presa da alcuna cosa, fuorchè dagli elementi, giacchè suppongono il mondo ingenito, dee necessariamente fondarsi nella natura ed essenza degli stessi elementi. E pertanto debbono concedere che non solo la esistenza degli elementi, ma anche la loro tale coesistenza è necessariamente determinata dalla natura di essi. Onde non meno ripugnerebbe che avessero altra coesistenza diversa da quella che hanno, di quello che ripugni che non esistessero. Quindi peccano visibilmente contro la diritta ragione quelli che dalla simultanea necessaria coesistenza degli elementi e delle parti che forma l'Universo, pretendono dar la ragione della posizione di ciascheduna parte o elemento rispetto ad un'altra parte o elemento: quando piuttosto la necessità

della simultanea coesistenza in una maniera tale dipende originariamente dalla necessaria determinazione degli elementi presi divisamente, ad avere una tale particolar posizione gli uni rispetto agli altri. Si finga adunque, quanto si vuole, necessario ed eterno l'ordine totale del mondo; egli sarà sempre vero che, siccome il mondo, benchè eterno e necessario, non può essere inteso in qualità di tutto e composto, se non dipendentemente dagli elementi che il compongono; così la totale disposizione di cotesto tutto, o sia l'ordine totale dell'Universo non può essere eterno e necessario, se non dipendentemente da una eterna disposizione degli elementi ad essere ciascuno in particolare situato in una determinata maniera gli uni rispetto agli altri. Imperciocchè ella è cosa evidente che lo stesso rapporto che ha un composto considerato assolutamente alle sue parti prese anche assolutamente, lo ha il composto, in quanto tale, alle sue parti, in quanto tali. E però, siccome le parti precedono il tutto in via d'origine, come il piede nella polve precede in origine il vestigio, sebbene il vestigio non sia posteriore in tempo; e siccome pertanto il composto dipende essenzialmente dalla posizion delle parti, e non viceversa; così la tale abitudine delle parti l'una inverso l'altra dee precedere in via d'origine il composto, in quanto tale. Onde il totale ordine che si scorge nel composto, e da cui formalmente risulta un tale composto, dipende essenzialmente dall'abitudine particolare degli elementi che il compongono. Per provare adunque, o, giacchè in vano si vorrebbe questo provare, che niuna ragione v'ha per provarlo, per darsi a credere che il mondo sia tale eternamente, bisogna darsi a credere che v'ha

negli elementi che il compongono, una essenziale disposizione, e questa in ciascheduno in particolare, per cui richieggono di essere adunati nella maniera che fa d'uopo, perchè ne risulti il mondo, quale egli si è: onde ogni altra disposizione o abitudine sarebbe ripugnante alla natura di questi elementi.

Ora io vo' dimostrare ciò essere impossibile. Si osserva nell'Universo una perpetua serie di mutazioni; ed è evidente che in ogni termine di cotesta serie debbono gli elementi cangiàr di sito e di posizione gli uni riguardo gli altri. Si preoccuperà subito la conseguenza che vien nascendo da' posti antecedenti, col dire che ciascun termine della serie delle mutazioni è onninamente necessario, perchè connesso essenzialmente col termine o stato antecedente: onde ripugnerebbe che, dato un termine o sia uno stato nella serie delle mutazioni, non venisse in seguito quel tale altro appunto, che dall'antecedente viene essenzialmente determinato. Io vo' concedere tutto questo: ma ciò non ostante verrà sempre la conclusione dell'argomento che ho in vista, per lo quale efficacemente si prova non potervi essere negli elementi una qualunque naturale o essenziale disposizione ad esser situati gli uni presso gli altri nella maniera che si conviene, perchè ne risulti eternamente l'Universo, quale si è.

Imperocchè nella serie delle mutazioni lo stato presente degli elementi dipende non già da una sì fatta essenziale disposizione, la quale se si desse, non avrebbe potuto giammai variare lo stato che ne risulta; ma dipende dallo stato precedente. Ora, posto il mondo eterno, cotesta serie di mutazioni ha da essere infinita; e però la durazione eterna del mondo è una durazione succes-

siva infinita. Dunque in cotesta eterna durazione e serie infinita di mutazioni non v'ha stato alcuno degli elementi che non dipenda dal suo antecedente; dunque non ve ne ha alcuno che sia tale per la essenziale disposizione degli elementi. Ma se non v'ha stato alcuno che sia tale per la essenziale disposizione degli elementi, la serie delle mutazioni, che comprende la successione di questi stati, non può avere alcuna ragion sufficiente. Imperocchè cotesta serie è pure anch'essa un aggregato di stati; e gli stati successivi sono, come le parti onde risulta. Dunque la sua ragione si avrebbe da prendere da questi stati; ma cotesti stati non possono essere determinati a formare una tale determinata serie di mutazioni, anzichè qualunque altra, se a ciò non sono essi intrinsecamente determinati; nè possono essere a ciò intrinsecamente determinati, se non v'ha negli elementi una essenziale disposizione che richiegga uno stato a preferenza d'un altro. Dunque, se non si dà, come si è provato, cotesta essenziale disposizione, manca la ragione sufficiente della serie delle mutazioni e degli stati, onde risulta l'Universo; nè può pertanto questo essere eterno ed ingenito.

Concludiamo pertanto così. L'ordine totale dell'Universo è un fenomeno che dipende essenzialmente dalla disposizione particolare di ciascuna parte riguardo a ciascun'altra. Onde, se la disposizione particolare di ciascuna parte verso qualunque altra non è necessaria, nè proviene dalla natura o essenza di ogni qualunque parte, talchè ripugni alla sua natura il non avere un tale determinato rapporto a qualunque altra; ne viene per conseguenza necessaria che neppure necessario può essere l'ordine totale dell'Universo, e che

però la ragione di cotesto ordine s'ha da prendere da un ente distinto dall' Universo. Ma egli non è men certo che le parti e gli elementi, onde è composto l'Universo, non possono esser per natura o essenza determinati ad aver gli uni riguardo agli altri una qualunque posizione. Imperocchè, data una sì fatta essenziale determinazione, ne seguirebbono due cose. Primo: che la posizione, o sia lo stato che risulterebbe da una tale essenziale determinazione, dovrebbe essere eterno, necessario, immutabile, non mai più soggetto a variazione; siccome eterno, immutabile, necessario si è tutto ciò che è determinato per essenza. Secondo: dato nella serie delle mutazioni uno stato determinato per una essenziale posizione degli elementi, la ragione di esso stato non potrebbe dipendere da altro stato antecedente; poichè ripugna, che ciò che è determinato essenzialmente, sia determinato per una cosa antecedente; essendochè gli essenziali sono di sua natura determinanti e primi determinanti. Dunque si darebbe nella serie delle mutazioni un primo stato, onde comincierebbe la serie; e però non si darebbe una infinita serie di mutazioni dipendenti le une dalle altre.

L'altro mio riflesso si è questo. L'argomento del Pitagorico, per cui prova che, se gli atomi sono composti, non se ne potrebbono assegnare i primi elementi, e sarebbono di fatto senza principj, è al certo convincentissimo (V. *in fine la nota* 3). Ma lo stesso vale contro una perpetua serie di effetti dipendenti gli uni dagli altri: giacchè, andando senza fine di effetto in effetto, mancherebbe affatto il principio, ec.

6. Per meglio comprovare la necessità di ricorrere a' principj incorporei, onde abbia da risul-

tare il corpo, mostra il Pitagorico che gli stessi difensori degli atomi sono costretti d'introdurre cose incorporee nella formazione di essi, aggiungendo que' filosofi alla grandezza ed alla figura la resistenza e la gravità per aver compiuta la nozione del corpo.

Che le unità di Pitagora sono enti semplici e non estesi.

7. Rimaneva a vedere, se le idee introdotte da Platone, essendo anch'esse incorporee, poteano essere i principj delle cose. Ciò nega il Pitagorico, mostrando che l'idea del solido suppone già le figure piane, e queste le linee, e le linee i punti. E conclude che da quelle ragioni mosso Pitagora, l'unità o la monade pose qual principio di tutte le cose: che la monade in virtù della sua unità e come identità con sè stessa si concepisce altresì per sè stessa, onde non se le abbia da cercare altri constitutivi, e che, aggiungendosi una monade ad altra monade, ἐπισυντεθεῖσαν δὲ αὐτῇ καθ' ἑτερότητα, s'intende formarsi uno indefinito binario, onde sorge una indefinita pluralità o moltitudine di aggregati.

8. Da queste cose si può agevolmente comprendere che Pitagora, uomo di altissimo ingegno, ebbe già della natura e della formazione de' corpi quelle idee medesime su cui Leibnizio, filosofo da opporsi francamente al Capo della Setta Italica, lavorò la sua tanto celebre e sublime Teoria. Parve all'antico, siccome al moderno filosofo, non potersi trovare la ragion della composizione de' corpi, se non si riducevano in enti semplici. Questi enti semplici chiamò anch'egli Monadi, e diede accomodatissimamente il nome di Numeri agli aggregati che ne risultavano.

Che Pitagora intese per numeri gli aggregati delle sostanze semplici.

9. E per togliere su questo punto ogni ombra di difficoltà, Aristotile non lascia luogo di dubitare che da Pitagora e dagli antichi Pitagorici i

numeri fossero assegnati quali principj materiali delle cose, o sia elementi, onde constassero. I Pitagorici (dice egli chiaramente nel I libro della *Metafisica,* cap. 5, in cui espone le sentenze degli Antichi intorno a' principj materiali del mondo) stimarono i numeri essere le prime cose nella natura, e perciò che gli elementi de' numeri sono altresì gli elementi di tutte le cose: *τά τῶν ἀριθμῶν ϛοιχεῖα τῶν ὀντων ϛοιχεῖα πάνθων εἶναι ὑπέλαβον*: e poco appresso ragionando di Pitagora stesso e del suo discepolo Alcmeone, soggiunge che essi nello stabilire i numeri come principj delle cose, li posero come materia delle cose: e finalmente dice, ragionando de' medesimi, cioè di Pitagora stesso e d'Alcmeone: *Sembrano collocare nel genere della materia i loro elementi, mentre affermano che da essi, come inesistenti, sono composte tutte le cose, e se ne forma la sostanza.* Soggiunge in fine del capo, che fu *sentenza propria de' Pitagorici che il finito e l'infinito e l'uno non siano appartenenti ad altre nature, come al fuoco, alla terra,* ec.: *ma che lo stesso infinito e lo stesso uno siano la sostanza medesima delle cose di cui si dicono; e che il numero è la sostanza di tutte le cose.* L'infinito nel senso de' Pitagorici era il binario, il quale è di sua natura indefinito, volendovi almen tre rette per chiudere uno spazio.

Le idee di Platone differenti da' numeri Pitagorici.

10. Nel capo sesto, prendendo Aristotile ad esporre la sentenza di Platone, dice che egli seguitò in gran parte la dottrina de' Pitagorici, ma che pure vi aggiunse qualche cosa del suo. Tra le cose proprie di lui annovera le Idee, le quali pretende che egli togliesse non già dalla scuola di Pitagora, ma dal metodo di disputare di Socrate. Dal che appare quanto vadano errati coloro che confondono le idee Platoniche co' nu-

meri Pitagorici; il che pure è accaduto a molti valenti uomini. Quindi osserva Aristotile essere avvenuto che Platone sostituì la partecipazione delle forme alla imitazione de' numeri introdotta da' Pitagorici; sebbene nè gli uni nè gli altri spiegavano cosa fosse cotesta o partecipazione o imitazione. Del che diremo appresso. Quindi avvenne altresì, come nota espressamente Aristotile, che *Platone introdusse numeri, oltre quelli che compongono le cose sensibili: laddove i Pitagorici i numeri diceano essère le cose stesse; nè le cose matematiche riponevano fra i numeri intelligibili ed i sensibili.* Dal che si vede che i Pitagorici per numeri intendevano unicamente gli aggregati degli enti semplici: che Platone, oltre gli aggregati corporei e sensibili, fingeva, secondo che di lui narra Aristotile, idee o forme separate, che erano come gli esemplari degli aggregati sensibili. E siccome nella idea si contiene intelligibilmente tutto ciò che trovasi realmente nell' oggetto fatto ad imitazione di quella; però Platone chiamò numeri intelligibili quelli che lo spirito ravvisa nella forma intelligibile, o sia nella idea che rappresenta un aggregato sensibile. Finalmente tra i numeri intelligibili contenuti nella idea e gli aggregati, o sia i numeri sensibili, vi erano, come di mezzo, i numeri matematici, cioè i punti o le unità, le linee, le figure piane, che, secondo Platone, erano gli elementi degli aggregati sensibili. Si accordava pertanto Platone con Pitagora, come espressamente il dichiara Aristotile, in questo, che ammettea punti reali, vale a dire unità o enti semplici ed indivisibili; e volea che da cotesti punti si formassero linee e figure matematiche, quanto al concetto, ma realmente esistenti, onde risultassero i corpi sensibili. Ma discordava poi in que-

sto, che cotesti elementi erano i primi nel sistema di Pitagora, e solo come mezzani, secondo Platone, il quale, oltre i numeri matematici, cioè le figure piane e le linee composte di punti reali, introducea un altro più sublime genere di numeri, che egli chiamava intelligibili.

11. Questo vien confermato da ciò che segue a dire Aristotile, che Platone si dipartì da' Pitagorici nel separare, inducendo le forme, l'uno e i numeri dalle cose: segno manifesto che, secondo i Pitagorici, le cose erano numeri, siccome il sono realmente nel sistema Leibniziano. Poichè, se numero si dice un qualunque aggregato di monadi, cioè di unità, ne viene in conseguenza che il corpo si dee chiamare un numero.

Confronto della sentenza di Pitagora con quella di Leucippo intorno a' principj materiali delle cose.

12. Finalmente, per tralasciare al presente varj altri passi di Aristotile, a cui nello spiegare i sensi di Platone daremo luogo più conveniente, basterà riferire ancora ciò che egli dice nel III libro del *Cielo*, cap. 4, test. 37, parlando di Leucippo e di Democrito. *Questi filosofi dicono che i primi elementi sono di numero infiniti e di grandezza indivisibili, e che non si può nè di una cosa farne molte, nè di molte farne una; ma che tutto si genera per lo concorso e la unione di essi: ed in questa guisa tutte le cose fanno esser numeri e da' numeri, sebbene espressamente nol dicano.* È osservabile la conformità che passa tra questo luogo di Aristotile e quello che poc' anzi abbiamo riferito di Sesto Empirico. Ivi abbiamo veduto che i Pitagorici in parte approvavano la sentenza degli atomi ed in parte la rigettavano. L' approvavano in questo, che gli autori di quella sentenza risolvevano il corpo sensibile in elementi non sensibili: e la rigettavano perchè, concedendo i medesimi autori a cotesti elementi una qualunque

sebbene tenuissima estensione, e parendo a' Pitagorici che ogni estensione sia composta e debba pertanto risolversi finalmente in elementi non composti, ne inferivano contro gli Atomisti, che non poteano elementi estesi, sebbene supposti eterni ed anche indivisibili, esser i primi principj delle cose.

Pure, essendo cotesti atomi indivisibili, avrebbono meritamente potuto gli Atomisti dar loro il nome di unità concreta, cioè di cosa indivisa in sè e divisa da qualunque altra. E tutte le cose naturali non essendo, secondo loro, altro che complessi di sì fatti elementi, ha gran ragione Aristotile di dire che gli Atomisti stabiliscono anch' essi i numeri; poichè numero si può ragionevolmente chiamare un qualunque aggregato d' indivisibili. Dal che si raccoglie che i Pitagorici e gli Atomisti convenivano ugualmente in questo, che faceano il corpo un composto, un aggregato di elementi indivisibili: che gli Atomisti, combinando con un falso giudizio di due idee contraddittorie, affermavano gli Atomi essere indivisibili ed insiememente estesi; e che i Pitagorici, per ischivare un sì grande assurdo, gli spogliavano d'ogni estesa e gli riduceano alla condizione di semplici punti matematici, ma realmente esistenti.

E per verità, che tale si fosse la mente di Pitagora medesimo, un altro, a mio giudizio, chiarissimo argomento se ne può prendere dalle dottrine di alcuni de' più vetusti e famosi filosofi, i quali, sebbene allevati e cresciuti nella scuola di Pitagora, non vollero ciecamente obbligarsi alle opinioni di lui; ma il proprio giudizio adoperando, si fecero lecito di dare altra forma e colori alquanto diversi al sistema del lor maestro. Di questi furono tra gli altri Ecfanto celebrato da Stobeo e dell' autore de' *Filosofumeni*, Empedocle

precettore, o, come altri vogliono, discepolo di lui, ed altri. Di Ecfanto scrivono ch' egli stabilisse per principj delle cose corpicelli indivisibili, differenti per grandezza, per figura e per potenza, da' quali volea che si generassero tutte le cose sensibili. E qui avverte Stobeo che Ecfanto in tal guisa corporali rese le monadi di Pitagora, e volle di fatto che corporali si fossero. Non si può adunque dubitare che Pitagora non istabilisse le sue monadi quali principj delle cose, nello stesso senso che Ecfanto stabilì i corpicelli indivisibili; giacchè non fece altro Ecfanto, che cangiare le monadi Pitagoriche in Atomi volgarmente detti. Ed essendo altresì indubitabile che cotesti Atomi nel senso d' Ecfanto erano i principj materiali delle cose, di necessità si dee conchiudere che tali si fossero anche le monadi nel senso di Pitagora. Ecfanto però ritenne i principj di Pitagora, quanto alla loro qualità d'indivisibile; ma vinto per avventura dalle difficoltà gravissime che s' incontrano nel volerli fare, come Pitagora, privi d' ogni estensione, per evitare un assurdo precipitò in un altro non minore, volendo ad essi aggiugnere la grandezza ed insieme ritenere la indivisibilità.

13. Così appunto Sesto Empirico (lib. III *Pyrron. hypotip.* cap. 18, n. 154), spiegando, in qual maniera i numeri formati per la replicazione dell' unità costituiscono il mondo nel sistema Pitagorico e formano corpi stesi in lunghezza e profondità, dice che il punto fa le veci della unità; la linea, del binario, perchè la linea si stende fra due punti; la superficie, del ternario, perchè dicono i Pitagorici la superficie formarsi per lo flusso d'una linea ad un punto opposto; e finalmente il corpo, del quaternario, perchè sorge il corpo nello innalzarsi la superficie ad un punto soprapposto.

14. Lo stesso si ha da Sesto Empirico, lib. X *advers. Mathematicos*, art. 277 e seg.; il qual luogo mi pare opportunissimo per dileguare ogni dubbio che potesse rimanere su questo punto. Imperocchè, avendo prima Sesto Empirico dichiarato siccome i Pitagorici spiegavano per via di numeri i gradi metafisici delle cose, del che fra poco ragioneremo, dimostra in appresso, siccome, discendendo que' medesimi filosofi al fisico, costruivano anche con numeri il mondo e tutte le cose che sono nel mondo. *Ecco*, dice egli in senso loro, *che si stabilisce il punto, a cui conviene la ragione, o sia la definizione della monade. Imperocchè, siccome la monade è indivisibile; così è indivisibile il punto: e siccome l'unità è principio ne' numeri; così il punto è come principio nella linea. Onde, siccome il punto ha la ragione di monade; così la linea può esser considerata sotto l'idea del binario.* Così continua Sesto Empirico, come la superficie risulti dal ternario, e dal quaternario il corpo. Le quali cose non lasciano luogo di dubitare che i Pitagorici non istabilissero per principj costitutivi del mondo sensibile punti rigorosamente indivisibili, a cui pertanto meritamente si conveniva il nome di monadi.

In qual senso i Pitagorici ammettessero punti composti di numeri.

Queste tanto espresse e replicate testimonianze di Sesto Empirico sembrano convincere di depravazione un passo di Diogene Laerzio nella vita di Pitagora, che già in qualche parte fu sospetto al Casaubono. Imperocchè dice Diogene Laerzio che i Pitagorici della unità e dell'indefinita quantità componevano i numeri, di numeri i punti, di punti le linee, di linee le figure piane, ec. È certamente difficile ad intendere, siccome di numeri si potesse comporre il punto; giacchè, se-

condo il detto di Sesto Empirico, il punto presso i Pitagorici tenea le veci della unità, della quale si compongono i numeri. Si potrebbe sospettare che i Pitagorici distinguessero varie sorte di punti, e punti chiamassero non solo i primi principj costitutivi, ma anche le prime molecole onde si formano i corpi sensibili, e così facessero varj ordini di particole elementari, siccome han fatto non pochi tra' moderni. Vedremo di fatto in appresso che i Pitagorici faceano risultare gli elementi sensibili, come il fuoco, la terra, ec., di particelle di una certa determinata figura.

E qui anche è degno di considerazione questo passo di Plutarco (*De plac. Philos.* lib. I, cap. 16), in cui espressamente afferma che i settatori di Talete e di Pitagora dissero i corpi essere passibili e divisibili all'infinito. Il che sembra ripugnare alle testimonianze di Aristotile e di Sesto Empirico, i quali non meno espressamente affermano che i Pitagorici risolveano finalmente il corpo in principj semplici: ma l'uno e l'altro può conciliarsi. Sappiamo che Galileo insegnò che, sebbene il continuo constasse di punti indivisibili ed in quelli si risolvesse finalmente; ciò non ostante potea o dovea il continuo essere divisibile all'infinito: e ciò appunto perchè il punto indivisibile essendo una grandezza infinitamente piccola, non si potea, se non dopo una divisione infinita, ridurre una quantità finita in punti indivisibili.

Come i Pitagorici ammettessero il continuo divisibile all'infinito.

Quindi si vede che la prima parte della fisica che versa intorno ai principj componenti delle cose, fu ridotta da' Pitagorici ad una specie di geometria degli indivisibili: il che diede motivo ad Aristotile di rimproverar loro, come il fece spesse volte, che esercitati nelle teorie matematiche considerarono il corpo naturale e ne inve-

Differenza tra la filosofia Leibniziana e Pitagorica intorno al continuo.

stigarono i principj, non già da naturalisti, ma da matematici. Oltre di che riprende meritamente Platone in questo, che, volendo che il continuo risultasse dalla unione di punti indivisibili, distruggea i principj della geometria; giacchè la sola considerazione degli incommensurabili basta per manifestare la falsità di un tale assunto. Eppure, come osserva il medesimo Aristotile, Platone in ciò seguì la scuola Pitagorica. Egli è vero che una tale obbiezione non avrebbe luogo contro i Leibniziani, perchè questi negano che gli aggregati degli elementi semplici formino un vero continuo; e dicono che il continuo è un puro fenomeno, una mera apparenza, che risulta dalle percezioni confuse che abbiamo degli elementi semplici, che compongono un aggregato sensibile; e che se potessimo ravvisare distintamente cotesti elementi, ciò che ne appare continuo, ne apparirebbe, quale si è veramente, una moltitudine di cose separate e non già una quantità continua.

Forse in questo i Leibniziani ragionano più esattamente, che non fecero i Pitagorici; ma ciò non toglie che non convengano perfettamente con questi nella nozione che danno del corpo col definirlo un aggregato di sostanze semplici, e nell'assegnare le ragioni della sua composizione col ridurlo finalmente in sì fatti semplici elementi. Forse anche fu questa una particolare opinione di Platone e non già de' Pitagorici, che dalla unione di elementi semplici sorgere potesse il continuo. Ecco una congliettura non del tutto improbabile, che mi muove ad opinare così. Platone introdusse le idee non conosciute da' Pitagorici, come dice apertamente Aristotile, e le introdusse quali esemplari perfettissimi ed intelligi-

bili delle cose sensibili. Ora le idee che rappresentano la estensione corporale e sensibile, la rappresentano altresì come continua; onde è facile che Platone, per difendere la somiglianza che l'estensione sensibile dovea ritener nel suo sistema col suo esemplare, si movesse a credere che fosse quella altresì continua, e che però sostenesse potersi formare il continuo dalla unione di elementi semplici. E però veggiamo che Aristotile, confutando i Pitagorici, sebbene rimprovera loro di trasferire le cose matematiche nella natura, non li riprende del distruggere i principj della geometria, siccome ne riprende particolarmente Platone. Eppure avrebbono certamente dato luogo alla medesima riprensione, se avessero detto che i loro aggregati di sostanze semplici fossero veramente continui.

Che gli Antichi ebbero la nozione di enti veramente incorporei.

Per le cose fin ora dichiarate si può agevolmente comprendere quanto poco fondata sia la opinione di coloro i quali in niun modo acconsentir vogliono che gli Antichi abbiano avuto qualche idea di ciò che i moderni filosofi intendono per lo meno d'incorporeo; e sostengono che ogniqualvolta gli Antichi una tale voce adoperarono, non altro vollero con quella significare, se non una materia tenuissima ed indivisibile, ma pure estesa e divisibile in parti. Certamente le monadi Pitagoriche riposte tra le cose incorporee da Aristotile, da Sesto Empirico, da Diogene Laerzio, da Plutarco e da altri, che di quelle favellarono, non si possono in alcuna maniera spiegare nè per via di forme astratte ed idee, come hanno tentato alcuni di fare, nè per certi raggi o effluvj del fuoco, o sia di quello spirito sottile e penetrante, diffuso in tutto l'Universo per animarlo, che si pretende anche essere stata sentenza Pi-

tagorica. Anzi veggiamo chiaramente per l'autorità degli Antichi, che al fuoco non meno che all'aria, all'acqua ed alla terra assegnavano i Pitagorici i loro elementi proprj, dotati di quella figura che stimavano essi conveniente, perchè ne sorgesse un tale corpo; e che questi elementi finalmente risolveano in numeri e monadi. Così agli elementi della terra concedevano la figura cubica, la figura piramidale a quelli del fuoco, e quella dell'ottaedro all'aria, dell'icosaedro all'acqua, come testimonia Plutarco (*De plac. Philos.* lib. II, cap. 6), e più distintamente Ermia filosofo Cristiano ed antico nel suo dotto e leggiadrissimo opuscolo *della irrisione de' Gentili*, num. 8. Secondo Pitagora ed i suoi seguaci, dice egli, la unità o monade si è il principio di tutte le cose; le diverse disposizioni e configurazioni di questa ed i numeri formano gli elementi (cioè a dire, le unità replicate fanno i numeri, e questi numeri, per la diversa disposizione delle unità che li compongono, sono diversamente figurati: dalla unione poi di tali numeri sorgono le molecole solide ed elementari); ed in questa guisa dichiarano il numero, la configurazione e la misura degli elementi: il fuoco si forma, cioè la particola elementare del fuoco, di ventiquattro triangoli rettangoli, ed è compreso da quattro lati eguali, ciascuno de' quali consta di sei triangoli rettangoli; il che appunto forma una piramide (triangolare ed equilatera).

Di alquante denominazioni date da' Pitagorici a' numeri.

Quindi possiamo facilmente intendere la ragione di alcune denominazioni date da' Pitagorici a' numeri, in quanto che si riferiscono alla classe de' principj materiali; chè delle denominazioni date a numeri per altri rispetti diremo qualche cosa in appresso.

I. 1. La unità era chiamata sostanza (V. *la nota* 4) οὐσία. Al certo, se le unità o monadi sono i primi costitutivi delle cose, a quelle sole si conviene propriamente il nome di sostanza, giacchè le cose composte non sono sostanze che in virtù de' loro primi costituenti. Così Alessandro Afrodiséo (*in Metaf.* lib. I) spiega molto acconciamente una tale denominazione: *quoniam substantia primarium est.*

2. Si dice *materia;* perchè la materia è definita ciò, onde tutte le cose son composte. Ora tutte le cose sono composte, secondo i Pitagorici, di sostanze semplici, a cui davano il nome di monadi e di unità.

3. Sotto questo rispetto era chiamata *Caos*, confusione, contemperazione, oscurità, Proteo, ec.: tutti nomi che acconciamente si possono attribuire alla materia.

4. Era altresì detta *Ermafrodito;* del che si rende da alcuni questa ragione, che aggiunta all'eguale il rende disuguale, ed aggiunta al disuguale il rende eguale. Sebbene io credo che le si attribuisse cotesto nome per un altro rispetto, di cui favellerò a suo luogo.

II. 1. I Pitagorici chiamavano il binario indefinito; perchè con questo nome non intendevano precisamente il numero di *due* definito in sè stesso e determinato; ma bensì intendevano ciò che corrisponde alla voce *bis*, due volte, come si può intendere da questo passo di Sesto Empirico (lib. X *adversus Mathematicos*, sec. 276). *A prima quidem unitate, unum: ab unitate autem et interminato binario, duo. Bis enim unum, duo . . . . Similiter autem reliqui quoque numeri ex his fuerunt effecti. Uno quidem semper progrediente, interminato autem binario duo gignente, et nu-*

meros in infinitam extendente multitudinem. Si potrebbe per avventura spiegare questo con maggior semplicità, dicendo che i Pitagorici intendevano per binario la replicazione della unità. Onde si vede come, posta l'unità e replicandosi questa sempre, per via di questa indefinita replicazione, o, ciò che è lo stesso, di questo indefinito binario si generano tutti i numeri.

Era però chiamato il binario materia: della quale denominazione si recano due ragioni convenientissime (*Theologum arithmet.*): cioè perchè, siccome la materia è il principio della pluralità nelle cose; così il binario ne' numeri. 2.ª E siccome la materia per sè stessa non ha forma ed è indefinita, o sia in potenza a qualunque forma; così il binario, o sia la replicazione della unità, potendosi stendere all'infinito, non è determinata in sè stessa; e di più applicando il binario alle linee rette, il binario non è capace di figura, volendovi almen tre lati e tre angoli per formare la prima figura rettilinea, che è il triangolo rettilineo.

Diceasi pertanto instabile; perchè la replicazione della unità non ha un limite determinato essenzialmente, in cui debba fermarsi, ma può sempre scorrere oltre.

2. Mobile; perchè appunto scorrendo, per così dire, la replicazione della unità, forma i numeri; o perchè non si può intendere il moto, se non per lo flusso d'un corpo, o d'una monade da un punto ad un altro.

3. Moto, generazione, mutazione, divisione, discordia: tutti nomi che non richiedono maggior dichiarazione.

4. Cagione de' dissimilari. Questo farebbe credere che i Pitagorici credessero omogenei i punti semplici, componenti la materia, siccome li cre-

dono alcuni filosofi de' nostri dì, i quali si dipartono in questo da Leibnizio: onde dovettero i Pitagorici cercare la ragion della *dissimilitudine* nella cagion della pluralità, cioè nel binario, o sia nella replicazione della unità.

III. Natura. Il nome di natura significa propriamente il principio della generazione; e questo convenientemente nel sistema Pitagorico si attribuiva al binario, per cui si formavano i numeri componenti di tutte le cose.

IV. E però Rea convenientemente alla favola; perchè la replicazione della unità genera tutte le cose.

Finalmente del ternario e del quaternario noteremo soltanto ciò che è più intelligibile e serve a confermare quanto abbiamo fin ora stabilito; cioè che il ternario era chiamato prima superficie, ed il quaternario prima profondità. Il che indica chiaramente che, secondo i Pitagorici, la nozione primitiva ed originaria della superficie e della profondità si dovea ripetere dal flusso d'una linea ad un punto opposto, e dal flusso d'una superficie ad un punto soprapposto. Il qual flusso, facendosi per via di replicazione delle unità, ne dimostra bastevolmente che i Pitagorici non altra idea si formavano delle cose materiali, se non che di aggregati di unità, o sia di punti indivisibili, di enti e sostanze semplici; e quindi chiamavano primo corpo il quaternario.

Quanto alle misteriose denominazioni attribuite agli altri numeri, egli mi pare assai probabile che abbiano in gran parte il loro fondamento nelle proprietà del numero de' lati e de' triangoli, onde i Pitagorici componevano, siccome abbiamo veduto, le molecole elementari del fuoco, dell'aria, dell'acqua e della terra. Volendo essi tutto spie-

gare per via di numeri e di figure, avranno senza dubbio notato con diligenza le combinazioni che risultano da qualsivoglia numero di lati e di triangoli, onde loro piacea di comporre gli elementi; e per via di sì fatte combinazioni si saranno accinti a spiegare le proprietà di ciascuno elemento e gli effetti loro. Quindi l'applicazione delle proprietà numeriche alle proprietà ed agli effetti naturali avrà loro somministrata una larghissima copia d'espressioni simboliche per occultare sotto il velo di misteriose interpretazioni i loro veri insegnamenti. Ma indarno, credo io, si affaticherebbe chiunque si prendesse oramai a volere partitamente svelare il senso di sì fatti enimmi; e correrebbe rischio, senza speranza di frutto alcuno, d'imbrogliarsi in ciancie inesplicabili, siccome in altro proposito dicea Socrate nel Parmenide di Platone.

§ IV.

Della forma e dell' ordine dell' Universo.

Abbiamo fin qui veduto come i Pitagorici mossi da questa ragione che ogni composto dee risolversi finalmente in elementi o principj non composti, e però privi di ogni estensione, stimarono che tutte le nature corporee, le quali compongono l'Universo, altro non poteano essere se non aggregati di enti o sostanze semplici, e per conseguenza del tutto indivisibili. A queste diedero il nome che più loro conveniva, cioè quello di unità o monade; e numeri appellarono i primi aggregati massimamente che ne risultavano, e questi ebbero in conto di elementi, dalla varia e moltiplice combinazione de' quali fecero sorgere le na-

ture sensibili che abbellano il mondo. Ma non in questo sì fermò la sottile investigazione e 'l penetrante sguardo di que' sapienti uomini. Cercarono di più, qual legge doveano seguire que' principj incorporei nel collegarsi fra loro, acciocchè dalla loro unione nascere potesse una tanta e sì bella varietà di cose, una sì costante e regolata serie di moti, di generazioni, di vicissitudini, onde risulta quel grande, magnifico e sempre maraviglioso complesso, a cui Pitagora diede il primo il nome di mondo per la perfetta eleganza ed ornamento che riluce nel tutto ed in ogni parte. Dappertutto la varietà ridotta ad una giusta misura risvegliava nel pensiere del filosofante matematico le idee di proporzione e di armonica consonanza. Quindi si accorse che non solo gli elementi de' numeri, cioè unità rigorosamente semplici ed indivisibili, erano altresì gli elementi ed i primi veri principj delle cose naturali; ma ancora che le proprietà di queste corrispondeano alle proprietà di quelli; che le proporzioni e consonanze numeriche, verità eterne ed immutabili, erano la legge che regolava nella natura e la varia distribuzione ed unione degli elementi in differenti aggregati, e la collocazione o sito rispettivo fra loro di questi, e la scambievole azione degli uni sopra gli altri, e la non interrotta serie de' loro movimenti: dalle quali cose tutte risulta la vaghezza, l'elegante economia, l'ordine totale delle cose.

Immaginata conformità tra le proprietà de' numeri e le proprietà delle cose.

Fanno di questa cosa indubitata fede i sopraccitati autori. Aristotile nel dichiarare, siccome già sopra abbiamo veduto in parte, qualmente s'indussero i Pitagorici ad assegnare i numeri, cioè gli aggregati degli Enti semplici, per principj delle cose, osserva che parve a que' filosofi di ravvisare ne' numeri molto maggiori segni di confor-

mità colle cose che sono e si fanno, che non se ne scorgono nel fuoco, nell'acqua e nella terra: per esempio, tale proprietà de' numeri esprime maravigliosamente, cosa sia la natura della giustizia: tale altra, cosa sia la natura dell'anima e della mente: un'altra la natura del tempo; e così discorrendo per l'altre cose. Scorgeano altresì ne' numeri la ragione e le proprietà delle armonie; ed in somma tutte l'altre cose sembravano ad essi nella loro natura e generazione rassomigliarsi a' numeri. Quindi gli elementi de' numeri vollero che fossero altresì elementi di tutte le cose, e che l'Universo fosse un'armonia ed un numero. Sin qui Aristotile: dalle cui parole comprendiamo che l'Universo era da' Pitagorici chiamato numero ed armonia. Numero; in quanto che era creduto da essi totale complesso ed aggregato delle unità, o sostanze semplici che sono egualmente elementi de' numeri, come delle cose naturali. Armonia; perchè l'ordine totale di esso si scorgea conforme appunto a quello che dee risultare dalle proporzioni che hanno i numeri fra loro; secondo le quali proporzioni supponevano che fossero collegate fra loro le unità, o sostanze semplici componenti l'Universo.

Per maggior dichiarazione e conferma di una tale dottrina Aristotile ci rappresenta i Pitagorici attentissimi ad investigare e raccogliere con una scrupolosa diligenza tutto ciò che nelle affezioni de' numeri e nelle loro armonie trovavasi avere qualche corrispondenza alle affezioni ed alle parti del mondo ed all'universale disposizione ed ornamento di esso. Ove poi mancava qualche cosa di considerazione, cioè allora quando nella natura non poteano trovare un qualche fenomeno a cui potessero attaccare in certa guisa una qualche in-

signe proprietà che ne' numeri avessero scoperta, s'ingegnavano di supplire al difetto colla invenzione, perchè non restasse imperfetto e mancante in qualche parte il loro sistema. E ne apporta Aristotile questo esempio, che, essendo il numero *dieci* un numero perfetto, siccome quello che comprende tutta la natura de' numeri, parve a' Pitagorici che dieci dovessero essere i corpi che nel vasto cielo si aggirano; e perchè non se ne vedono che nove, finserò, per compire il numero, un'altra terra a noi opposta ed invisibile.

Facile spiegazione della particolare perfezione attribuita da' Pitagorici a certi numeri.

Di questa perfezione del numero *dieci*, costantemente affermata da' Pitagorici, quanto è difficile l'intendere la ragione in ogni altra spiegazione del sistema Pitagorico, altrettanto piana ed agevole ne riesce l'intelligenza nella nostra. È perfetto il numero *dieci*, perchè comprende tutta la natura de' numeri; e comprende tutta la natura de' numeri, perchè la somma della serie naturale de' numeri dalla unità sino al quattro è dieci. Ma questa ragione è ancora tanto oscura, quanto ciò che si vuole con quella dichiarare. Imperocchè non si vede quale connessione vi sia tra questo antecedente, cioè che la serie de' numeri dall'uno fino al quattro fa dieci, e la conseguenza che ne deducono i Pitagorici, cioè che perciò il numero *dieci* contiene tutta la natura de' numeri, e sia pertanto perfetto. Ma se porremo mente a ciò che si è mostrato coll'autorità di Aristotile, intorno alla generazione del corpo nel sistema Pitagorico, vedremo facilmente perchè la somma de' quattro primi numeri si dica comprendere tutta la natura de' numeri. Basta solo riflettere che la voce φύσις, di cui si serve in quel luogo Aristotile nello spiegare il sentimento de' Pitagorici, dimostra che il nome di natura corrispondente nel latino o vol-

gare idioma si deve ivi prendere per la generazione o naturale origine delle cose. Ora abbiamo veduto che presso i Pitagorici il punto facea le veci della unità: che anzi era, secondo essi, una unità reale ed esistente, perchè era una cosa tutta una, tutta semplice, tutta indivisibile. Che un punto collo scorrere verso un altro punto formava la linea; onde, venendo la linea determinata per la dimensione compresa fra due punti, col numero *due* acconciamente esprimeano la generazione di quella. Che per la stessa ragione il numero *tre* significava la generazione o natura della superficie, formandosi questa per lo flussò d' una linea verso un terzo punto. Che finalmente, il solido venendo formato da una superficie che s' intenda muoversi ad un quarto punto soprapposto, il numero *quattro* designava il corpo, o sia il solido. E giacchè non vi possono essere più dimensioni, non essendo il solido, in potenza ad altra cosa, siccome parlano i Geometri; perciò nel numero *quattro* vien terminata la serie della naturale origine e generazione delle cose: per la qual cosa era anche il numero *quattro* in grandissima estimazione appresso ai Pitagorici, e detto era perfettissimo, non che perfetto. Il numero *dieci* adunque, il quale risulta dall'addizione de' quattro primi numeri della serie naturale, comprende tutta la natura de' numeri, in quanto comprende tutta la serie della generazione de' corpi che compongono il mondo; i quali, essendo aggregati di punti, o di unità, si chiamano anche numeri da' Pitagorici. Tutta la natura o naturale origine di questi pertanto è compresa nel numero *dieci;* perchè il numero *dieci* si forma dalla unità primo principio del corpo; dal *due,* che esprime il procedimento del punto allo esser di linea; dal *tre,* che significa il procedi-

mento della linea alla superficie, e finalmente dal *quattro*, che designa il procedimento della superficie al solido, nel quale procedimento vien compita la naturale origine e formazione del corpo.

In somma, per render la cosa più chiara col dirla in altra maniera, il numero *dieci* comprende tutta la natura de' numeri, perchè risulta dalla unità che esprime la natura di tutt' i punti, o enti semplici primi principj delle cose; dal *due*, che esprime la natura di tutte le linee, che sono i primi numeri naturali, cioè i primi aggregati, con cui s' inoltra, per così dire, la natura alla formazione del tutto; dal *tre*, che rappresenta la natura di tutte le superficie, e finalmente dal *quattro*, che comprende la natura di tutt' i solidi, i quali, essendo interamente determinati, non ammettono altro progresso, ed in sè contengono tutta la perfezione e compimento della natura corporale. *Sed in puncto quidem est unitas, ut quae sit individua, sicut punctus. In linea autem binarius: unde adest linea, nempe a puncto ad punctum: ternarius est in superficie a puncto ad punctum: in solido autem corpore quaternarius. Nam si super tribus punctis quartum in altum exstulerimus, fit pyramis, quae quidem est primum corpus solidae figurae. Rationi ergo convenienter quaternio dicitur fons naturae universorum* (Sextus Empiric. lib. VII, I, *adv. Log.* sect. 100).

Siccome pertanto tutta la perfezione della natura corporea si contiene ne' quattro primi numeri della naturale serie, credettero i Pitagorici che la somma di que' quattro numeri, cioè il numero *dieci* dovesse contenere ed esprimere la somma o la totalità dell' Universo, sicchè dieci fossero i corpi totali, come si dicono, onde si compone tutta la macchina del mondo. E con-

ciossiachè nove soltanto appajano, vale a dire il cielo stellato ed i cieli di Saturno, di Giove, di Marte, del Sole, di Venere, di Mercurio, della Luna, e finalmente la Terra; qualunque siasi il sito che le assegnassero nel sistema planetario, un'altra Terra finsero opposta ed invisibile a noi; nè dal testo presente di Aristotile si può abbastanza comprendere, se con quella opposta Terra volessero i Pitagorici significare l'emisferio a noi opposto, oppure un corpo o pianeta distinto.

E così voleano altresì che armonico fosse il movimento de' cieli, cioè regolato secondo certe proporzioni numeriche, delle quali molte cose diceano al volgo ascose. E sebbene mostrassero gran senno in questo, che non si lasciarono ingannare dall'apparente irregolarità che a prima vista si appresenta ne' moti celesti; nè minor coraggio e forza di animo dimostrassero nel tentare solamente di scoprire, per qual legge di proporzione legati i corpi celesti ed in tanta distanza fra loro equilibrati conservassero ne' loro rispettivi corsi una perpetua inalterabile consonanza; pure le loro teorie, per sublimi ch'elleno si fossero, non poteano gran fatto accostarsi al vero, perchè non fondate sulla osservazione de' fatti, ma ideate di pianta per via di combinazioni aritmetiche molte volte del tutto arbitrarie e poi trasportate nella natura colla intenzione di piegarla con ingegnosi ripieghi a seguirla nelle sue leggi e movimenti. E così la sbagliò apertamente Pitagora nel voler determinare col mezzo delle consonanze musiche la distanza e la velocità de' pianeti. Vedasi Plinio (lib. II dell'*Istoria naturale*, cap. 21 e 22), che nel dare di sì fatte armonie il suo non men prudente che grazioso giudizio, le taccia di gioconda più che necessaria sotti-

gliezza. Pure Leibnizio ha tentato di tornare in onore le consonanze o proporzioni armoniche ne' movimenti celesti, con maggior fondamento che i Pitagorici, ma forse non con maggiore successo.

Come le cose siano imitazioni de' numeri secondo Pitagora.

Quindi, come prosegue Aristotile, *videntur Pythagorici numerum principium esse existimare, et ut materiam rerum, et ut affectiones atque habitus*. Il che non vuole dir altro, se non che i Pitagorici proposero il numero non solo come principio materiale delle cose, ma ancora come principio formale, in questo senso, che, tutte le nature corporali essendo composte di monadi, le diverse loro affezioni, qualità e potenze nascono dalle diverse combinazioni di coteste monadi ne' diversi composti o sostanze corporee: onde avviene che la lor forma non è altro che un impronto, per così dire, delle proprietà numeriche, fondate su di una data combinazione di unità. E però diceano i Pitagorici, come testimonia in questo stesso luogo Aristotile, che tutte le cose non solo erano composte di numeri, ma fatte anche ad imitazione de' numeri; la quale imitazione non altro per avventura significava presso loro, se non che, siccome le cose corporee sono formate di unità reali nella stessa maniera che il numero aritmetico è formato di unità astratte, così anche le affezioni reali, che risultano dalle combinazioni di quelle monadi, doveano essere analoghe alle affezioni che scuopre l'aritmetico nella considerazione de' numeri astratti. Lo stesso conferma Proclo *in Tim. Plat.*, Sesto Empirico ed altri. Empir. (*adv. Arith.* IV, sect. 2, *et adv. Log.* sect. 94): *numero omnia assimilantur*. Plutar. (*De placit. Phil.* lib. I, cap. 3): *Pythagoras numeros et symmetrias, quae sunt in ipsis, quas*

etiam vocat harmonias, principia esse dixit. Così ho tradotto letteralmente.

De' tre sommi generi delle cose secondo i Pitagorici.

E qui parmi che acconciamente si possano riferire le tre categorie, o sommi generi, a cui i Pitagorici tutte le cose riduceano. Di tutte le cose che sono, diceano, essi, altre s'intendono per via di differenza; altre per via di contrarietà; altre per via di relazione ad altro. Le prime sono quelle che esistono per sè stesse e per le loro proprie determinazioni sussistono κατ' ἰδίαν περιγραφὴν ὑποκείμενα, come un uomo, un cavallo, una pianta, la terra, l'acqua, l'aria, il fuoco. Imperocchè ognuna di coteste cose s'intende per sè stessa e non per abitudine ad un'altra. Questo primo genere si è quello della sostanza, come ognun vede, assai ben dichiarato da' Pitagorici. Le altre sono quelle che s'intendono per la contrarietà che hanno fra loro; come il bene ed il male, il giusto e l'ingiusto, ciò che è in moto e ciò che è in quiete. Le ultime finalmente quelle che s'intendono per la relazione che hanno ad altra cosa, come il destro ed il sinistro, il doppio e la metà. Distingueano poi il genere de' contrarj, che si vede non essere altro che la categoria delle qualità, dal genere de' relativi, in due maniere. Primieramente, ne' contrarj la corruzione dell'uno si è la generazione dell'altro, siccome nel morbo e nella sanità, nel moto e nella quiete: conciossiachè la espulsione del morbo è apportatrice della salute, e la cessazione del moto reca seco la quiete. Ma ne' relativi, ben lungi che la posizione dell'uno importi la distruzione dell'altro, che anzi la posizione dell'uno importa necessariamente la posizione dell'altro; perchè non può darsi il destro, se non si dà simultaneamente il sinistro; nè il doppio ha luogo, se non vi ha la metà, colla quale

paragonato dicasi doppio. In secondo luogo, ne' contrarj non si dà mezzo, non essendovi mezzo alcuno tra la vita e la morte, tra la salute ed il morbo, tra il moto e la quiete: e ciò appunto perchè la privazione dell'uno importa per necessità l'esistenza dell'altro; onde non può l'uno mancare, che per ciò stesso non si passi all'altro subitamente: laddove ne' relativi v'ha il mezzo; siccome tra il più ed il meno si dà l'eguale, tra l'abbondante e lo scarso il sufficiente, ec. A ciascuna di queste tre classi assegnavano i Pitagorici un attributo trascendente, che n'era il carattere proprio ed essenziale: alla categoria delle sostanze, l'*uno*, perchè l'uno s'intende per sè stesso, siccome per sè stesse s'intendono le sostanze: al genere de' contrarj, l'*uguale* e 'l *disuguale*. Imperocchè, siccome l'uguale e 'l disuguale non ammettono mezzo; così neppure i contrarj: e così la quiete ponevano nella uguaglianza, perchè questa consiste in un indivisibile, nè è capace di più e di meno; il moto nella disuguaglianza per la ragion contraria. E così tutto ciò che è secondo la natura, si trova esser nell'uguaglianza; perchè lo stato che è secondo la natura, è uno e determinato; ed ogni alterazione di quello, come si vede nella sanità e nel morbo, è contro la natura e cade nella disuguaglianza, che è poi suscettibile del più e del meno. Ai relativi finalmente davano l'*eccesso* e il *difetto;* perchè il grande ed il più grande, il molto ed il più, l'alto ed il più alto s'intendono per eccesso; ed i correlativi il piccolo ed il più piccolo, il poco ed il più poco, il basso ed il più basso s'intendono per difetto.

Per le quali cose si comprende sempre meglio, siccome nel Pitagorico sistema le differenze spe-

cifiche delle cose, le loro qualità ed abitudini o relazioni seguono le leggi de' numeri. Onde non immeritamente diciamo che da' numeri essi prendeano non solo il principio materiale delle cose, ma quello ancora che poi si è detto formale, in quanto che i risultati fisici erano, secondo essi, una imitazione de' risultati numerici, per questa ragione che le cose fisiche erano composte di monadi reali, siccome il numero astratto è composto di unità astratte. Onde per necessità lo stato fisico dovea corrispondere allo stato aritmetico.

Da questa nuova proprietà del numero, per la quale egli è in certa guisa principio formale delle cose, in quanto che le proprietà numeriche debbono determinare le proprietà fisiche di cose, che, come i numeri, sono composte di unità, si potrebbe, credo io, ricavare la ragione di non poche denominazioni date a' numeri da' Pitagorici, oltre quelle che loro convengono, in quanto che in essi si contiene il principio materiale. Ma una sì fatta investigazione, che difficilmente potrebbe condursi ad un certo grado di sicurezza, potrebbe di leggieri incorrere nella taccia già data da Plinio alle armonie Pitagoriche, di una più curiosa che necessaria sottigliezza.

Altra ragione della perfezione attribuita da' Pitagorici al numero dieci.

Noterò soltanto che i Pitagorici ritrovavano nel numero *dieci*, a ragione dell'armonia secondo cui si governa l'Universo, quella perfezione che in esso scorgeano, rispetto alla composizione di esso. Così Sesto Empirico (*advers. Mathem.* VII, sect. 95): *Unum enim, et duo, et tria, et quatuor sunt decem, et est hic numerus primus quaternio; fons autem aeternae naturae dictus est, quandoquidem ex eorum* (*Pythagoricorum*) *sententia universus mundus administratur per harmoniam: harmonia autem ut systema trium conso-*

nantiarum, Diatessaron, Diapente et Diapason. Harum autem trium consonantiarum proportiones inveniuntur in quatuor dictis numeris, nempe in uno, et duobus, et tribus, et quatuor.

§ V.

Del principio efficiente delle cose secondo i Pitagorici, e in prima dell' esistenza di Dio.

Avendo pertanto procurato sinora di recar qualche maggior luce, che per l'addietro non si è fatto, al sistema Pitagorico intorno al principio materiale e formale delle cose; mi rimane da trattare della parte più importante, che riguarda il principio efficiente; la quale può ridursi a questi due capi. I. Se i Pitagorici abbiano conosciuto l'esistenza d'un principio supremo, intelligente ed attivo, da cui dipenda la formazione dell'Universo. II. E quale nozione abbiano avuto della natura di questo primo principio: ed in questa parte vedremo ancora che il sistema Leibniziano non molto si diparte dal Pitagorico.

Dio autore del mondo secondo Pitagora.

I. Non può negarsi che i Pitagorici non abbiano riconosciuta l'esistenza d'un primo principio intelligente, autore dell' Universo. Sesto Empirico, parlando dell'unanime consenso del volgo, che segue l'istinto della natura, de' poeti, che furono i primi teologi, e de' filosofi intorno alla esistenza di Dio, soggiunge (*adv. Mathem.* lib. IX, 64): *Similiter videre licet etiam physicorum multitudinem consonare cum poetica. Pythagoras enim, et Empedocles, et Jonici,* ec., *Deum relinquunt.* Nè ozioso era questo Dio di Pitagora, siccome quello che sognarono gli Epicurei; imperocchè da esso

fece dipendere la costruzione e la fabbrica dell'Universo. Il che assai bene dichiara Plutarco (*De plac. Philos.* lib. II, cap. 4), affermando il mondo essere stato creato da Dio, ed essere di sua natura corruttibile; sebbene non sia mai per perire a cagione della provvidenza di Dio che il regge ed il conserva. Nè a questo si contrappone, che Pitagora credesse il mondo eterno. Imperocchè la supposta eternità del mondo non distrugge la sua dipendenza da Dio; ma suppone soltanto che eterna sia stata cotesta dipendenza, ed eterna l'azione di Dio che il formò.

Dio distinto dal mondo, secondo Pitagora.

II. Questo Dio facitore dell'Universo il distinse altresì Pitagora dal mondo, che egli dicea essere opera di lui. Pitagora, secondo che riferisce Plutarco (lib. I, cap. 7, e *in Numa*), distinguea una unità, che egli opponea allo interminato binario; e cotesta unità dicea essere il principio efficiente delle cose, e quello che dà loro la forma; ed il binario essere passivo e materiale, quale si è questo mondo visibile (V. Bruk. p. 1076). Dal che si comprende che quell'insigne filosofo la cagione efficiente delle cose distinguea realmente dalla materia, su cui opera. Neppure, perchè Plutarco dica esser il Dio di Pitagora principio non solo efficiente, ma anche formale, si ha a credere che egli stimasse che Dio sia una forma inerente nella materia. Conciossiachè si mostrerà in appresso che in senso assai diverso ha da interpretarsi quel passo di Plutarco. E per non lasciar dubbio alcuno sulla distinzione che mettea Pitagora tra Dio, come principio efficiente e la materia, riporterò ciò che ne dice Galeno nella *Storia della filosofia*, cap. 25. *Pythagoras ex hisce, quae ipse inter principia collocavit, unitatem, hoc est unius naturam, et mentem ipsam Deum, atque bonum exi-*

stimavit: dualitatem vero Daemonem, et malum, quam corporea moles circumstat, id est, quem aspicimus mundum. Socrates autem, et eum secutus Plato Deum id inquiunt esse, quod unum, quod solum, quod bonum ex se se est. Quae omnia illuc tendunt, ut Deum mentem esse significent nulli materiae commixtam, nullique affectui obnoxiam: le quali ultime parole non meno acconciamente si riferiscono alla sentenza di Pitagora, che a quelle di Socrate e di Platone.

Se Pitagora abbia creduto Dio corporeo.

III. V'ha una difficoltà maggiore assai nel determinare quale si fosse, secondo i Pitagorici, la natura di esso Dio, e con qual genere di operazione fabbricasse egli e reggesse l'Universo. A molti tra' moderni piace di credere che il Dio di Pitagora altro non fosse che un sottilissimo fuoco sparso in tutto il mondo, dotato di una virtù movente e formatrice per ordinare con certe leggi tutte le cose; il quale sebbene in sè stesso sia realmente una sottilissima materia, pure nel senso volgare presso gli Antichi chiamasi incorporeo, cioè non soggetto alle dimensioni d'una materia crassa e compatta. Così con molti altri descrive il Dio di Pitagora Bruckero (tom. I, p. 1077). Si fondano questi massimamente sulla autorità di Cicerone, che nel I libro *Della natura degli Dei* nella persona dello interlocutore Vellejo fa che in tal guisa esposto venga e confutato il sentimento di Pitagora: *Pitagora, il quale stimò l'animo essere per tutta la natura delle cose diffuso e permeabile, da cui fossero tratti gli animi nostri, non vide che per la detrazione o separazione di questi verrebbe Dio a lacerarsi; e che, quando (il che a molti accade) diventassero miseri, verrebbe a farsi misera una parte di Dio. Il che esser non può.* Nella stessa maniera espongono dopo Cice-

rone la sentenza di Pitagora Lattanzio, Minuzio Felice ed altri.

Io non voglio già dire che que' valenti moderni, nell'intendere come han fatto il sentimento di Pitagora, lo abbiano fallito del tutto; bensì dirò potersi molto verisimilmente giudicare che in parte lo intesero bene, ed in parte no. Per lo che far chiaro è da notarsi con diligenza ciò che toccammo già di sopra della distinzione tra l'anima, l'animo e la mente; la quale fecero gli Antichi troppo maggiore di quella che siamo usi di far in oggi. *Anima*, dice Nonio Gramatico antico molto celebrato dall'erudito Vossio, *est secundum consuetudinem spiritus, quo vivimus:* ed in altro luogo: *animus est, quo sapimus*; *anima*, *qua vivimus:* e, come dice Servio: *Animus est consilii, anima vitae:* ed il dotto Lattanzio, lib. VII: *Primum non idem est mens et anima. Aliud est enim, quo vivimus; aliud, quo cogitamus. Nam dormientium mens, non anima, sopitur.* Tra l'animo e la mente faceano ancora una differenza in questo, che nell'animo riponevano la sede di certi affetti; laddove per mente intendevano la sola pura intelligenza moderatrice di quelli.

È da osservarsi ancora che, sebbene spessissime volte si trovino distinte presso gli Antichi coteste nozioni di anima, di animo e di mente; egli è altresì vero che s'incontrano talvolta confusamente adoperate, e, come si suol dire, l'una per l'altra. Il che massimamente avviene della voce *anima*, siccome più generale, la quale nelle nature dotate di ragione è la sede dell'animo e della mente; e però si prende ora in quanto è opposta alla mente, ora in quanto comprende la mente, come sede d'essa. Onde avviene che all'anima talvolta negate e talvolta concedute veggiamo le proprietà della mente.

Distinzione fatta da' Pitagorici tra l'anima e la mente.

Ora cotesta distinzione tra l'anima e la mente si ripete già da' fonti Pitagorici, da' quali si derivò nella filosofia di Platone massimamente e degli Stoici. Plutarco (lib. I *De plac. Philos.* cap. 3), seguitando ad esporre i sentimenti di Pitagora su' principj, dice che nel di lui sistema l'anima nostra consta anch'essa come di quattro parti, essendovi in lei mente, scienza, opinione e senso, e soggiunge che in esso quaternario la mente si è l'unità: *νοῦς μὲν ἡ μονάς ἐστίν.* Nel lib. IV, cap. 2, porta le definizioni dell'anima recate da varj filosofi, e tra l'altre quelle di Pitagora, il quale disse l'anima essere un numero che si muove da sè stesso; e soggiunge che Pitagora ivi prende il numero per la mente; ed immediatamente riferisce la definizione pressochè simile di Platone, cioè che l'anima sia una sostanza intelligente, che muove sè da sè stessa, e si muove secondo un armonico numero. In seguito nel cap. 4, congiungendo in una le sentenze di Pitagora e di Platone, dice che l'anima divisero in due parti; l'una ragionevole, l'altra irragionevole; e questa suddivisero in due altre parti, cioè nella irascibile e nella concupiscibile. E nel cap. 5, favellando della parte che tien il principato e della sede di essa, dice che Platone la ripose nel capo, e che Pitagora, avendo collocata la parte vitale verso il cuore, la parte ragionevole ed intelligente riferì anch'egli al capo. Nè è da tralasciarsi che nel capo seguente, che è del moto dell'anima, afferma che Platone attribuì bensì un perpetuo moto all'anima; ma che negò insieme che la mente potesse muoversi di moto locale, o sia di traslazione. Ancora abbiamo da Diogene Laerzio, che Pitagora fece immortale la parte ragionevole dell'anima, e mortali le altre. Nel che fu seguitato da Platone (V. Plut. lib. IV,

cap. 7), non meno che nella divisione che fece delle parti dell'anima, e nella distribuzione delle sedi che assegnò loro nel capo.

Dai quali passi parmi che si possa dirittamente concludere che Pitagora ed i suoi seguaci mettessero una reale distinzione, anzi una vera differenza di natura tra le diverse parti dell'anima. Imperocchè della numerica distinzione indizio assai manifesto si è l'aver loro assegnate diverse sedi, l'una collocandò nel capo, l'altra nel cuore, ec.: siccome è argomento della differenza di natura il fare l'una incorruttibile ed immortale, l'altre soggette alla morte ed alla corruzione: le une in una perpetua mobilissima agitazione, l'altra incapace di movimento locale.

Spiegazione della definizione dell'anima recata da' Pitagorici.

Dal confronto eziandio de' sopraccitati luoghi parmi che si possa ricavare una piana ed agevole intelligenza della definizione dell'anima recata da Pitagora, la quale sembra per avventura a molti involta in una impenetrabile oscurità (V. Sest. Emp. p. 333). L'anima constando di varie parti distinte e quelle fra loro collegate secondo certe armoniche proporzioni, e queste medesime consonanze venendo ravvisate anche da' Pitagorici nelle diverse facoltà di coteste parti; a buona equità diedero all'anima il nome di numero, ed aggiunsero che era un numero che si muove da sè stesso per ragion della mente dotata di virtù motrice; e che, tenendo il principato in quel numero, siccome primaria unità di esso, muove le altre parti, a cui è congiunta. Al che reca maravigliosa luce la definizion di Platone riportata sopra: Πλάτων (sono le parole di Plutarco che meritano una particolare attenzione), οὐσίαν νοητὴν, ἐξ ἑαυτῆς κινητὴν, κατ' ἀριθμὸν ἐναρμόνιον κινουμένην: cioè una sostanza intelligente, che è movente da sè stessa, e che è mossa se-

condo una ragione armonica. Ora poc' anzi abbiamo veduto che Platone concede essere in perpetuo moto ed agitazione ciò che egli chiama semplicemente anima; e che, quanto alla mente in particolare, nega che ella sia soggetta al moto locale: e questo, per mostrare una differenza che passa tra l'una e l'altra. Pare pertanto che nella definizione che stiamo esaminando, altra debba essere la parte che muove da sè stessa, altra la parte che è mossa secondo una ragione armonica; e che la parte movente sia quella che, secondo Platone, risiede nel capo ed ivi tien il principato e regge il rimanente, secondo la forza della parola greca ἡγεμονικόν: cioè la mente, e la parte che vien mossa secondo la ragion armonica, sia la parte irragionevole diffusa nel rimanente del corpo, e che collegata con quella che tiene il principato (i mezzi della qual connessione vengono spiegati), ne riceva il movimento secondo certe armoniche proporzioni. Così pare che Platone interpreti sè medesimo ed interpreti Pitagora; il quale, dicendo che l'anima è un numero che muove sè stesso, non può intendersi altramente, se non che egli chiama anima il totale complesso di quelle varie parti che concorrono ad animare, e legate sono con giusta armonica proporzione; e che in quel complesso la parte principale, che egli stesso chiama unità e mente, è dotata d'una forza movente, per cui muove le altre parti. Onde, essendovi nel complesso che chiamasi anima, e la parte movente, e le altre che ubbidiscono alla virtù di questa, cotesto complesso o anima dicesi acconciamente numero, e numero che muove sè stesso.

La distinzione tra la mente e l'anima, dimostrata dalla dottrina Pitagorica de' Genj ed Eroi.

Per provare vieppiù la distinzione fatta da' Pitagorici tra la mente e l'anima, basta recare in mezzo la dottrina fra essi celebratissima de' Genj,

o sostanze animate. *Talete, Pitagora e gli Stoici stimarono,* dice Plutarco, *i Demonj, o Genj essere sostanze animate; e gli Eroi anime separate da' loro corpi; ed i buoni esser le anime buone, i cattivi le cattive.* E, secondo Diogene Laerzio, *che l'aria tutta è piena di anime, e che queste sono Genj ed Eroi, i quali sono agli uomini apportatori non solo di sogni, ma quando ancora di morbi e quando di salute.* La natura di cotesti Eroi così vien descritta da Jerocle, della cui autorità fa il dotto Bruckero grandissimo caso, e meritamente, siccome di scrittore antico: *L'Eroe è un animo ragionevole, congiunto ad un corpo lucido.* Stima il Bruckero (tom. I, p. 1082) che gli Eroi ritenessero cotesto corpo dalla parte inferiore, della quale non del tutto si spogliassero. Io sarei inclinato a credere che cotesto corpo di natura lucida fosse anzi di natura omogenea alla sostanza celeste che anima l'Universo; e tosto ne recherò gli argomenti somministratimi da Diogene Laerzio.

La dottrina de' Genj derivata nella filosofia da un'antica tradizione.

Si è già osservato che dagli Egizj trasportarono Talete e Pitagora nelle loro scuole la credenza de' Genj, o sia di sostanze animate ragionevoli, sparse in tutta l'aria ed in tutto il cielo. Onde si può meritamente argomentare che fu questo un punto di antichissima tradizione appartenente alla Religione. E di fatto ne troviamo i semi in Omero, che non meno la Religione che il costume degli Antichi ha sì maravigliosamente dipinto ne' divini suoi poemi. Io ne recherò uno o due luoghi per fare sempre più manifesta la distinzione dagli Antichi posta tra la mente, l'anima ed il corpo terrestre. Ulisse nell' undecimo libro dell' Odissea, ove racconta il viaggio che fece all' Inferno, ed i discorsi che tenne colle anime trapassate che gli apparve-

ro, parlando di Ercole, ver. 600, *Vidi*, dice, *la robustezza di Ercole* εἰσενόησα βίην Ἡρακληείην, cioè soggiunge subito, *la sua immagine, il suo Idolo* εἴδωλον: *imperocchè egli* (Ercole) *dimora cogli Dei immortali ed ha per compagna la vaga Ebe*, cioè la eterna gioventù. E prima, v. 220, Anticlea dice al suo figliuolo Ulisse esser questa legge de' mortali, che, quando l'animo, θυμός, abbandona le ossa, l'anima sen vola, come sogno: ψυχὴ δ' ἠΰτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται. Ecco dunque distinto in Ercole il corpo mortale, caduco e terrestre, l'anima tenue, che in lui diffusa lo animava e 'l tremendo vigore diffondea nelle membra, ed ancora ne serba l'impronto e l'effigie; ma non è in sè stessa che un'ombra, quale appare ne' sogni. E tale appunto credettero molti tra gli Antichi, che dovesse l'anima essere, quali sono gl'idoli che appajono ne' sogni, a' quali attribuivano una reale esistenza, i quali, secondo la lor diversa indole penetrando con facilità ne' sensi interni, venivano la notte ad inquietare o deludere o ammonire gli uomini; onde la superstizione della divinazione per via de' sogni. Ma, oltre il corpo di Ercole rimaso in terra, e l'idolo di lui che nello inferno è trattenuto, vi ha pure ancora Ercole stesso, cioè la parte di lui principale, che di una sempiterna gioventù, cioè d'una inalterabile eternità gode tra gli immortali Dei. E questa certamente non può essere fuorchè la mente di lui. Reca questo passo una insigne luce ad un altro del XXIII libro della Iliade. Appare in sogno ad Achille il fido suo ed amato Patroclo; ed egli turbato e commosso, svegliandosi, esclama (v. 103): sì, che nell'infernale magione l'anima e l'idolo rimane de' viventi.

Tum surgens, quatiensque manus, sic voce gementi:
Hei, inquit, certe est aliquis post ultima sensus
Fata: animi sunt umbrarum simulacra vagantum:
Sunt aliquid manes.

E soggiunge: *ἀτὰρ φρένες ὀυκ ἔνι πάμπαν, verum intelligentiae nihil inest prorsus;* cioè che a quell'anima o idolo di Patroclo non rimanea la mente, la quale n'era separata, come Ercole dal suo simulacro. E qui osserva molto bene l'erudita madama Dacier, che quel passo fu male inteso da quelli che il tradussero in questa guisa, che quell'anima non avea corpo; laddove dice Omero che non avea mente: il che conferma coll'autorità di Plutarco, il quale, spiegando la dottrina degli Egizj, parla appunto di quest'anima priva della mente, e la chiama ψυχὴν ἄνευν; ed aggiugne che tale diviene, quando rimane sola e separata dallo intendimento. Un sì fatto idolo e simulacro, detto volgarmente anima, era chiamato ancora dagli Antichi *carro sottile*, quasi veicolo della mente. E qui credo che ognuno facilmente osserverà la convenienza che v'ha tra cotesto carro sottile, o sia simulacro ed idolo, ed il corpo lucido, a cui è unito, come dice Jerocle, l'animo degli Eroi.

Abbiamo veduto sopra, siccome Cicerone, accingendosi nel primo delle Tusculane a provare la immortalità dell'animo, deride la superstizione de' poeti e del volgo, i quali stimavano che rimanessero le anime nell'inferno volgendo sassi e facendo cose le quali non si possono far senza corpo. Questo dimostra senza dubbio che i Platonici ed in conseguenza i Pitagorici, co' quali consentiva Cicerone, credettero che delle due parti dell'anima la irragionevole perisse col corpo, e la ragionevole sola o l'animo rimanesse, sebbene congiunto, come dice Jerocle, ad un corpo

lucido, che mai lo abbandonava, e per mezzo di cui si ergea nell'alta eterea sostanza che gli era omogenea, per ivi eternamente vivere. Onde favole doveano sembrar loro quelle anime infernali separate dal corpo che rimanea in terra, e dalla mente che saliva in cielo.

Quindi altri, forse per accordare la filosofia colla favola o tradizione, fingeano, oltre l'anima e 'l corpo, certi simulacri che le inclinazioni riteneano dall'anima e le sembianze del corpo, ed erano unicamente destinati per lo inferno. Così di Ennio Pitagorico Lucrezio (lib. I, pag. 19):

> *Etsi praeterea tamen esse Acherusia templa*
> *Ennius aeternis exponit versibus edens:*
> *Quo neque permanent animae, neque corpora nostra,*
> *Sed quaedam simulacra modis pallentia miris.*

Ed in Virgilio (VI *Æneid.*): *Et nunc magna mei sub terras ibit imago.* Sulle quali parole Servio: *Deprehenderunt esse quoddam simulacrum, quod ad nostri corporis effigiem fictum petat inferos, et est species corporea quae non potest tangi.* E finalmente Ovidio (I *Fast.*):

> *Qui cecidit ferro, Caesaris umbra fuit.*
> *Ille quidem caelo positus Jovis atria vidit.*

§ VI.

Del sistema dell'anima universale, quale viene attribuito agli Antichi.

Per le quali cose sembrami confermato bastevolmente quanto accennai già sopra, che il sistema dell'anima universale non fu giammai nè inventato nè sostenuto da Pitagora e da' seguaci di lui, quale viene esposto e loro attribuito co-

Nozione di cotesto sistema, recata da alquanti moderni.

munemente da' moderni filosofi e critici. Ci vogliono questi persuadere che nell'antica filosofia quella mente che regge il mondo, si è precisamente un' anima universale che tutto il penetra; e che sì la mente che l'anima non è altro che un fuoco etereo mobilissimo, sparso per tutta la mole visibile dell'Universo: e se si dice incorporeo, non è per altra ragione, se non per l'estrema sottigliezza e vivacità che il distingue cotanto da' corpi sensibili. Che da questa massa omogenea di fuoco etereo si staccano particelle, che ricevute ne' corpi organizzati delle piante, delle fiere, degli uomini, in essi divengono la particolare loro anima, la quale sciolta da' legami del corpo ritorna in quel fuoco onde ella si staccò. E per farne ciò meglio comprendere si servono d'una similitudine acconcia molto al lor proposito. Ci rappresentano lo spirito mondano a guisa del mare, e l'anime che informano i viventi mortali, come ampolle di fragile vetro che in sè racchiudono una porzione di acqua, la quale, mentre è contenuta e chiusa nell'ampolla, è divisa dall'acqua del mare: ma, venendo l'ampolla ad infrangersi, o urtando in uno scoglio, o percossa in qualsivoglia maniera, torna l'acqua a confondersi e mescolarsi coll'omogeneo elemento, spandendosi nel vasto seno dell'Oceano.

Incompatibilità di cotesta nozione colle dottrine Pitagoriche.

Ma per verità come può stare una sì fatta teoria con tanti punti che fanno serie nel sistema Pitagorico sì antico che posteriore, o sia Platonico? E come mai vi si potrà accomodare la distinzione reale, anzi la differenza di natura tra la mente e l'anima, o prendendo la voce di *anima* in senso più generale tra la parte ragionevole e la irragionevole della medesima? Come avrà luogo quella unità attribuita alla mente con tanta spe-

zialità; la quale unità non si può dubitare che non fosse intesa in senso rigoroso da' Pitagorici, quando essi pure l'attribuivano agli enti semplici che compongono la materia; e quando Platone stesso dice la mente non esser soggetta al moto di traslazione; il che appunto è proprietà di una sostanza propriamente una, indivisibile, incorporea? (V. *la nota* 5) Come spiegare in quella teoria la sempiterna permanenza nel proprio essere, o sia l'eterna particolare esistenza de' Genj, de' Demonj, degli Eroi, i quali, se rientrassero nell'anima universale, come l'acqua dell'ampolla infranta rientra nell'Oceano, mescolati con quella e confusi perderebbono il distinto loro essere, e più non sarebbono che parti non già separate, ma miste e confuse d'una massa totale ed uniforme? Gli Eroi, dice Jerocle, sono animi congiunti ad un corpo lucido; i Genj ed i Demonj sono anch'essi sostanze animate e più perfette degli Eroi. Ora come si potrebbe mai in quella massa universale distinguere gli animi ed i corpi lucidi che costituiscono i Genj, i Demonj, gli Eroi? Lo stesso vale per la trasmigrazione delle anime, ec.

Chiunque vorrà fare una seria riflessione su queste ragioni, dovrà confessare senza dubbio che la spiegazione data dai moderni critici dell'anima universale, confondendola, come fanno, non meno colla mente che presiede al tutto, che collo spirito etereo, si allontana non poco dalla vera idea del sistema Pitagorico; poichè una tale spiegazione riesce affatto incompatibile con tutto ciò che di quella filosofia n'è rimaso di più certo ed autentico.

Testimonianza di Alessandro conservata da Diogene.

Fia dunque meglio indagare negli Antichi medesimi la giusta nozione sì dello spirito etereo che

anima l'Universo, sì della mente, che in esso tiene il principato; e vedremo svanire le contraddizioni e tutto ridursi ad un sistema coerente. Diogene Laerzio ne ha conservato un monumento prezioso di quelle antiche dottrine, trascrivendo o compendiando le cose che scrive Alessandro nelle successioni de' filosofi di aver trovato ne' comentarj Pitagorici.

Che lo spirito etereo non era propriamente Dio, secondo gli Antichi.

Espone quest'autore i sensi di Pitagora in questa forma: *Che il principio di tutte le cose è l'unità, e dalla monade la interminata dualità, la quale è come materia sottoposta alla monade che è cagione.* In questo luogo parmi che Pitagora distingua la unità o monade, dalla cui replicazione sorge la interminata pluralità materia delle cose, e la unità o monade che è cagione, ed a cui è sottoposta cotesta pluralità o materia. Nè potremo dubitare questa monade esser Dio, se vorremo questo passo confrontare con quelli di Plutarco, ne' quali vien detto espressamente che l'unità è, secondo Pitagora, principio efficiente; il binario principio materiale; che questa unità è Dio ed il buono, la cui natura si è la stessa mente, ec.: le quali cose ci rappresentano di Dio un'idea assai diversa da quella che si converrebbe allo spirito etereo diffuso in tutto l'Universo.

E quanto a cotesto spirito etereo, ch'egli nel sistema Pitagorico non fosse propriamente Dio, parmi che in questo stesso luogo il facciano chiaro abbastanza le cose scritte da Alessandro. Distingueano i Pitagorici due sorte d'aria: quella che è prossima alla terra, stagnante e morbosa, ἄσειστον: *Onde mortali sono tutte le cose che in essa vivono: l'altra superiore ed altissima, mobilissima ed in perpetuo moto, pura e saluberrima. Onde le cose che in essa vivono, immortali sono e però*

divine. Quindi sono Dei il Sole, la Luna e gli altri astri; perchè domina in essi il calore che è principio della vita, ed è la Luna illuminata dal Sole.

Che lo spirito etereo era, secondo essi, un'aria superiore, della natura del corpo lucido attribuito agli Eroi.

Lo spirito etereo, come consterà vieppiù in appresso, non è altro che quest'aria superiore purissima, e che contiene in seno un calor vivificante, in cui vivono le nature immortali. Ora quest'aria superiore, questi liquidi campi dell'etere, nei quali nuotano il Sole, la Luna e gli astri; questo spirito etereo pertanto non è già quello che costituisce la natura di quelle sostanze immortali, che in esso vivono; ma bensì l'elemento, in cui vivendo, e del cui calore partecipando, godono una vita eterna. Si potrà dunque dire anima lo spirito etereo in questo senso, che egli è principio di vita per lo calore che egli contiene. Ma, se oltre l'anima, in quanto è un principio vitale, Pitagora nell'uomo stesso distinguea un altro principio di sede e di natura differente, cioè la mente; senza dubbio alle sostanze celesti vivificate per lo etereo calore avrà con più forte ragione aggiunta una mente che in quelle tenesse il principato. E questo non per conghiettura solamente affermare si può, o per diritta conseguenza di concludente discorso, ma per la positiva testimonianza di Jerocle, il quale, degli Eroi parlando, al corpo lucido, che loro attribuisce, cioè di sostanza omogenea allo spirito etereo o fuoco mondano, aggiugne l'animo: segno evidente che, sebbene il principio della vita ripetesse Pitagora dall'anima mondana, non però dallo stesso fonte derivava il principio della ragione e dell'intelligenza. E certamente che il corpo lucido degli Eroi sia di natura omogenea allo spirito etereo, si può confermare colla sentenza di Filolao, insigne Pitagori-

co, sulla natura del Sole. Tre cose distinguea egli nel Sole, al riferir di Plutarco (lib. II *De plac. Philos.* cap. 20), Stobeo, Galeno e di altri: un corpo simile al vetro; il fuoco mondano in esso ricevuto; e la luce, che da esso ne viene tramandata e che passa per le fessure di quel corpo. Il corpo dato da Jerocle agli Eroi non era certamente di vetro, nè di altra simile materia rigida e compatta, nella quale se involti fossero stati i Genj, non avrebbono certo potuto così facilmente penetrare nell'interna fantasia degli uomini per destarvi sogni e visioni. Non potea dunque esser cotesto corpo lucido d'altra cosa formato, che di una qualche porzione del fuoco mondano ed etereo: il qual fuoco essendo, come si pretende, l'anima del mondo, si vede, quanto fosse una tale anima tenuta dagli Antichi d'inferior condizione alla natura intelligente; giacchè non d'altro la faceano degna, se non di essere il veicolo e come il corpo e l'instrumento delle operazioni dell'animo e della mente; sì di quella che tutto regge e muove l'Universo, e sì delle menti inferiori, che una parte del principato con subordinazione alla mente suprema esercitano, e Genj si chiamavano ed Eroi.

Lo spirito etereo veicolo della mente ed instrumento della sua provvidenza secondo i Pitagorici.

Fin qui nell'estratto fatto da Alessandro delle dottrine Pitagoriche, e riferito da Diogene, vien rappresentato il fuoco mondano, o lo spirito etereo, quale elemento in cui distinti vivono Eroi, Genj e Dei, i quali dal vitale calore di esso ricevono bensì una immortale vita, e come una eterna gioventù; ma non già l'intelligenza, il pensiere, la mente. Ora segue a dire Alessandro che, secondo i Pitagorici, *hanno gli uomini per lo partecipare del calore una sorta di cognazione cogli Dei; e che per questo ancora tiene Iddio*

provvidenza di noi; e che il fato si è la cagione dell' amministrazione e del governo delle cose in particolare. Egli è facile l'intendere, come, partecipando gli uomini del calore onde vivono eternamente gli Dei, cioè gli astri, gli Eroi, i Genj, abbiano anch'essi una vita ed una natura in qualche sorta omogenea a quella degli Dei: ma non sembra così agevole l'intendere, come da questo segua che Iddio abbia provvidenza di noi. Imperocchè non v'ha dubbio che presso gli Antichi non abbia il nome di provvidenza sempre mai significato il governo e l'amministrazione di una natura intelligente che ordina le cose ad un fine buono, inteso e voluto da lei. E di fatto veggiamo che nell'impugnare la provvidenza hanno sempre altresì gli Epicurei vibrati i loro argomenti contro l'esistenza d'un sì fatto principio dotato di consiglio, che presiede alle cose umane. Ed è anche da notarsi in questo luogo che, avendo Alessandro parlato della comunanza di natura che lega gli uomini cogli Dei per la partecipazione del calore, nel parlare subito appresso della provvidenza alla quale viviamo soggetti, questa non a cotesti Dei, i quali ha già detto esser gli Eroi, i Genj, gli astri, ma a Dio espresso, come per nota di eccellenza, col caso singolare viene attribuita. Ora la provvidenza di questo Dio superiore a tutte quelle nature intelligenti, divine ed eterne, che vivono nel fuoco mondano, come può intendersi, se altra Divinità non v'ha che questo stesso fuoco mondano che dappertutto si diffonde? Se il fuoco mondano non ha l'intelligenza da sè, ma solamente la virtù di produrla in un soggetto debitamente organizzato e disposto; Iddio, che non è altro che cotesto fuoco, sarà dunque privo d'intelligenza, nè però la provvidenza

gli si potrà convenire in alcun modo. Se all'opposto ha il fuoco mondano la intelligenza inerente in sè stesso, siccome non v'ha che un fuoco mondano, diffuso dappertutto, altro non vi sarà che una sola intelligenza ugualmente distesa senza distinzione di nature intelligenti: poichè, essendo cotesta qualità della intelligenza inerente alla natura del fuoco mondano, non sarebbe capace nè di più nè di meno, nè potrebbe moltiplicarsi per la moltiplicazione de' soggetti in cui si diffonde il fuoco mondano, essendochè questi punto non gli tolgono la sua continuità; onde sarebbe ugualmente tolta la provvidenza, nè altro vi sarebbe nel mondo che una informe, anzi enorme massa d'intelligenza diffusa in tutto l'Universo, senza che si potesse dire nè il come nè il perchè. Pure parmi che poca difficoltà sia per rimanere in questo passo, soltanto che non si voglia a placito fare più assurdo il sentimento de' Pitagorici sull'anima universale, di quello che si fosse realmente.

Iddio in qual senso anima del mondo, secondo i Pitagorici.

Abbiamo veduto che quegli antichi filosofi, oltre l'anima per cui l'uomo vive, in esso ammettevano un principio intelligente, a cui attribuivano il principato ed il governo di tutte le parti che la macchina o sia il corpo dell'uomo costituiscono: che questo principio, benchè distinto dall'anima, era però ad essa più particolarmente unito; e che questa, per tutto il corpo diffondendosi, era come il veicolo e l'instrumento vitale delle operazioni dell'animo. In simil guisa ragionavano altresì di Dio, rispetto all'Universo. Parea loro di osservare nella connessione maravigliosa che tutte lega le parti del mondo, non un solo e semplice ordine di situazione o collocazione che, vogliamo dire, quale si osserva negli ornamenti di una galleria;

ma ancora un certo intimo consentimento, quale si conviene ad una natura animata. E questo consenso il concludevano, al riferir di Sesto Empirico, dal veder che, patendo una parte del mondo, le altre parti se ne risentono; onde, venendo gli astri a patire qualche deliquio od ecclisse, si vedea, come essi stimavano, che ne seguiva nelle nature inferiori turbazione e sconvolgimento. Quindi argomentavano che fosse il mondo animato, ed introdussero pertanto lo spirito etereo o il fuoco mondano, quale anima universale che dappertutto si diffondesse; ed a questa con più stretto nodo legarono la mente divina che presiede al tutto; e vollero che fosse altresì quel fuoco quale veicolo ed instrumento delle operazioni con cui regge e governa il tutto. Nel pensare alla Divinità si desta negli uomini una certa confusa idea di una somma perfezione, la quale volendo essi partitamente investigare, attribuiscono a Dio in sommo grado tutto ciò che in loro medesimi ravvisano di perfetto. Questo metodo è buono, purchè si abbia riguardo sempre a quella bella distinzione tanto celebrata presso gli Scolastici tra le perfezioni che sono tali semplicemente ed assolutamente, e quelle che soltanto sono tali in parte e sotto un qualche riguardo. Dal non avere usata questa distinzione, pare che nascesse l'errore de' Pitagorici, i quali attribuirono una vera imperfezione a Dio coll'attribuire in grado di maggiore eccellenza una potenza che parea loro di scoprire nell'uomo, cioè la virtù che ha la mente di governare il corpo per mezzo dell'anima fonte e sede delle mozioni vitali. Fecero in tal guisa l'azione di Dio dipendente da uno strumento a lui connaturale; il che all'infinita potenza di lui deroga sommamente. E siccome lo spirito etereo, seb-

bene dappertutto si diffonda, non penetra, secondo essi, ugualmente tutte le nature corporee; ne viene in conseguenza un altro errore, che più o meno si stende l'azione di Dio nelle parti del mondo, secondo che più o meno atte sono a partecipare del calore etereo. Queste cose supposte, si può agevolmente comprendere, come per la partecipazione del calore etereo si stenda più particolarmente nell'uomo la provvidenza di Dio. Imperocchè, essendo il fuoco mondano l'instrumento della operazione della mente divina, che tiene il principato del mondo, quanto più una natura partecipa di quello spirito etereo, tanto è altresì maggiore l'influsso che riceve dalla cagion principale che opera mediante quello stromento. Ed essendo pertanto più o meno ristretta e in diverse maniere determinata l'azione di Dio nelle diverse parti del mondo per la diversa capacità loro a ricevere lo spirito mondano; questa naturale cagione della diversa loro amministrazione e governo pare che da essi fosse detta il fato, il quale si potea nel lor sistema combinare ancora colla libertà. Imperocchè nell'uomo stesso sebbene la disposizione degli organi fa che la operazione dell'animo sia per molti rispetti astretta e determinata ad una certa maniera; ciò non ostante ritiene l'uomo libero il poter di usare le sue membra e adoperarle secondo i suoi fini. Così la mente divina può esercitare il suo impero sulle parti del mondo e ordinarle secondo i suoi fini, sebbene per la differente loro natura non possa in qualunque modo adoperarle, ma soltanto secondo la capacità che hanno di ricevere la operazione di lui.

Quale poi sia la maniera con cui volea Pitagora che si diffondesse lo spirito etereo, ed in qual modo si commischiasse colle nature inferio-

ri, e quali effetti ne risultassero, brevemente lo accenna Diogene Laerzio nel continuare a riferire il prezioso monumento che lasciò Alessandro delle dottrine Pitagoriche. *Insegnano que' filosofi* (dice egli) *che dal Sole penetra il raggio per lo etere freddo e corpulento, dando essi all' aria il nome d' etere freddo, ed al mare e all' umido quello di etere corpulento: che questo raggio penetra nel più profondo, e però vivifica tutto. Quindi vivono tutte le cose che del calore partecipano; e quindi sono le piante stesse anche animali o animate: ζῶα.* Da questo si comprende che lo spirito etereo, che vivifica le nature inferiori che ne sono partecipi, è della natura stessa della luce che dal Sole si diffonde: onde si conferma maravigliosamente che il corpo lucido attribuito da Jerocle agli Eroi è appunto della medesima natura. Perlochè si vede che i Pitagorici, anzi che di stabilire nello spirito etereo la natura stessa della Divinità col farlo anima del mondo, il consideravano quale corpo più sottile, atto a ricevere immediatamente le impressioni dell'animo, e però quale instrumento naturale delle operazioni delle menti divine ed eterne. Il che si conferma anche da questo, che, chiamando essi l' aria etere freddo, e l' acqua etere corpulento, pare che non altra diversità riconoscessero tra la natura dell' acqua, dell' aria e del fuoco mondano, fuorchè quella che dalla maggiore o minor sottigliezza proviene.

Soggiunge, *che tutte le cose non hanno anima; e che l' anima è una parte avulsa dall' etere caldo e freddo; che però è differente l' anima dalla vita: che l' anima è immortale per essere immortale ciò onde si svelle; ma che i viventi si propagano e generano ἀπὸ σπερμάτων, gli uni dagli altri.* Distinguevano pertanto que' filosofi il

Distinzione tra l'animale, l'anima e la vita.

corpo animale o vivente che si propaga per via di seme, l'anima che è una porzione dell'etere caldo e freddo, e la vita che risulta dalla unione dell'anima col corpo, e dal calore che gli comunica. L'animale è mortale, ma nel cessare la vita di lui non perisce l'anima; anzi è questa immortale, perchè immortale si è la sostanza eterea, o calda o fredda, di cui ella è una porzione. È osservabile la immortalità che in questo luogo vien conceduta all'anima; nè hanno mancato i moderni critici di valersene per provare che gli antichi Pitagorici nell'affermare la immortalità dell'animo, in questo senso appunto la tennero, in quanto, essendo l'animo una particella del fuoco mondano, o sia dell'anima universale, in questa si rifondeva, quando nella morte dell'uomo si scioglieva da' legami del corpo. E certamente parrebbe che altro non potesse significare il riferito testo di Diogene, se le leggi della buona critica permettessero che il giudizio che si dà della mente di uno scrittore, si appoggiasse ad una sentenza presa così al volo e staccata dalle cose antecedenti e conseguenti. Che se a queste vorremo porre mente, come si conviene, parrà anzi che dal discorso di Diogene, o, per dire meglio, dall'estratto di Alessandro da lui riportato, si debba il contrario concludere. Imperocchè qui parla l'autore non dell'animo, ma dell'anima, in quanto ella è principio delle sensazioni e degli appetiti sensuali, ed in quanto ella è comune a tutti gli animali; essendochè tutti gli animali, come egli soggiunge, si perpetuano per via di seme, il quale non è altro che una stilla del celabro stesso, che in sè racchiude un calido vapore. Questa stilla dal celabro apporta il succo ἰχῶρα, l'umido e 'l sangue, onde si formano le carni, le ossa, i nervi, i capelli e tutto il corpo.

Dal calido vapore si ha poi il senso e l'anima. Spiegando quinci il meccanismo delle sensazioni, dice che ogni senso ed in particolare la vista, ὅρασιν, debbe essere un vapore assaissimo caldo: onde si fa la visione per mezzo dell'aria e dell'acqua; essendochè il caldo solo patisce resistenza e riazione dell'umidò. Ecco le funzioni che appartengono a quella porzione dell'etere caldo, che i Pitagorici fecero l'anima universale del mondo, particelle della quale sono le anime onde vivono gli animali. Di quest'anima vien detto in appresso ch'ella si nutre del sangue; il che può intendersi facilmente, essendochè il sangue contiene ed esala continuamente un vapore calido, e che però debbe sempre contenere una qualche parte del calido etere. Si dice inoltre che è invisibile, *perchè invisibile è l'etere.* Ma è questo tutta l'anima dell'uomo? Non certamente: in questo medesimo luogo si dà all'uomo la distinzione che gli si conviene sopra gli altri animali. Si nota espressamente che in esso, oltre il senso e l'ira di cui sono partecipi gli altri animali, v'ha una mente che è sola dell'uomo. E (ciò che decide la controversia) si aggiunge che questa mente capace di prudenza è immortale; mentre le altre parti dell'anima, cioè quelle che nell'uomo sono il principio delle sensazioni e degli appetiti sensuali, comuni alle bestie, sono mortali: la quale distinzione, venendo e da Plutarco e da altri stabilita, non può recarsi in dubbio. Vi sarà dunque una contraddizione tanto manifesta e palpabile in quel brevissimo comentario di Alessandro, riportato da Diogene, quanto sarebbe quella che a prima vista si appresenta; mentre in prima afferma essere immortale l'anima, in quanto è principio delle facoltà sensitive; perchè, non es-

Conciliazione d'una apparente contraddizione di Alessandro. Differenza tra l'immortalità dell'anima sensitiva e dell'anima ragionevole.

sendo altro che una porzione dell'etere calido, è immortale l'etere calido, da cui si deriva. E poco dopo francamente asserisce, la sola mente capace di prudenza essere immortale, e quelle parti dell'anima che sono nell'uomo il principio delle facoltà sensitive; e che pure porzioni sono anch'elleno di quel caldo etere, essere mortali? Non potrebbe al certo schivarsi la contraddizione, se di una medesima sorta d'immortalità si ragionasse nell'un luogo e nell'altro. Ma non v'ha realmente contraddizione, purchè soltanto si rifletta che nel primo luogo l'anima, siccome porzione d'un etere calido indestruttibile, vien detta immortale, cioè indestruttibile anch'essa, cioè non corruttibile in altra sostanza, sebbene individualmente perisca, in quanto si confonde, si parte e si mescola colla massa omogenea dell'etere calido.

L'anima sensitiva immortale in un senso, mortale nell'altro.

Ella è pertanto immortale e indestruttibile nel senso in cui parecchi fisici moderni dicono essere immortale e indestruttibile una porzione d'acqua contenuta in un vaso, la quale, sebbene facciasi esalare col porre il vaso sul fuoco, non cangia natura, e solo si dividono le sue particelle e vannosi a riunire colla massa dell'acqua o galleggiante nell'atmosfera, o stagnante nel mare; così l'anima sensitiva è immortale secondo il suo essere, per così dire, specifico, perchè porzione di un etere per natura indestruttibile: e può dirsi mortale ancora, avendo riguardo al suo essere individuale. Dal che appare assai chiaramente che, venendosi poi a contrapporre la immortalità della mente capace di prudenza alla mortalità dell'anima, in quanto è una porzione dell'etere calido, si debbe intendere cotesta immortalità nel senso proprio e rigoroso di una permanenza della mente nel proprio essere individuale, quale di fatto la

concedevano i Pitagorici agli animi degli uomini, i quali da essi venivano trasformati in Eroi, che col corpo lucido sempre loro annesso popolavano la regione dell'etere calido purissimo, proprio elemento d'una vita animale bensì, ma perpetua ed immortale.

Risposta ad una obbiezione presa dall'anima de' bruti.

Mi si opporrà che Pitagora non agli uomini solo, ma anche a' bruti concedea un'anima dotata di ragione, sebbene per la mala disposizione degli organi rimanga in essi come sopita e legata. Fa di ciò fede Galeno nell'*Istoria della filosofia*, cap. 125: *Pythagoras et Plato bruta quoque rationem habere fatentur, corporis autem intemperie rationis usu carere.* Dal che si concluderà che non meno l'anima de' bruti che quella degli uomini dee essere partecipe della immortalità presa per la perpetua conservazione e permanenza d'una cosa nel suo essere individuale. A questo io non ripugno punto, e sono persuaso che nel sistema Pitagorico fosse immortale l'anima de' bruti, in quanto è partecipe della ragione. Anzi cotesta immortalità viene per necessaria conseguenza dalla dottrina della trasmigrazione sostenuta con tanto impegno da' Pitagorici. Ma non vedo quale argomento si possa indi trarre, valevole ad abbattere il discorso poc'anzi da me fatto. La parte ragionevole conceduta da Platone, e prima da Pitagora, a' bruti, rimane in essi sopita e legata per lo difetto degli organi, nè può in quello stato esercitare le sue funzioni, nè dirigere il corpo dell'animale. Quanto appartiene pertanto alle operazioni de' bruti, la parte partecipe di ragione e di prudenza non vi concorre in alcun modo. Sono i loro moti effetti tutti dell'appetito sensitivo, cioè di quell'altra sorta o parte di anima la quale Pitagora e Platone chiamavano irragionevole, facen-

dola fonte e sede della vita, del senso e dell'ira, cioè di quelle che volgarmente si dicono funzioni vitali ed animali. Ora l'origine di quest'anima non traevano già essi dalla terra, dall'acqua, o dall'aria fredda che ne circonda, ma dalla sostanza stessa dell'etere celeste, ovvero del fuoco mondano che dappertutto si diffonde, apportando l'aura calida e vitale che anima la natura. Di questa sorta di anima può dirsi che ella è mortale in un senso; immortale nell'altro. Immortale per ragione della sua natura o sostanza, che non si altera mai nè si corrompe, onde sciolta dal corpo si riunisce alla massa dell'etere o fuoco mondano di cui è parte: mortale, in quanto che, confondendosi col rimanente dell'etere, non conserva il suo essere individuale.

Maniera di conciliare la sentenza della riunione dall'anime all'anima universale colla dottrina della trasmigrazione.

Non è questa interpretazione puramente fantastica ed arbitraria. Oltre gli addotti fondamenti, da cui pare che naturalmente possa ricavarsi, le accresce molto di peso quest'altra considerazione, che altra maniera non v'ha di conciliare colla dottrina della trasmigrazione, dottrina incontrastabilmente Pitagorica, le autorevoli testimonianze de' più gravi scrittori, da' quali abbiamo che, secondo Pitagora, l'anima sciolta da' legami del corpo si va a riunire al suo fonte, all'etere, all'anima universale, onde essa deriva. Così Plutarco (lib. IV, cap. 5): *Pitagora e Platone vogliono che l'anima sia incorruttibile, ἄφθαρτον, mentre nel sortire ritorna nell'anima dell'Universo al suo omogeneo.* Sul qual passo vi ha una eruditissima nota del celebre Padre Corsini, in cui mostra di temere che Plutarco non abbia esattamente riferita la sentenza di Pitagora, e l'abbia immeritevolmente confusa con quella di Platone. Plausibile motivo di dubitarne gli porge appunto l'incompatibilità che si scorge tra la sen-

tenza della riunione dell'anime all'anima universale, e la dottrina della trasmigrazione, la quale da tutta l'antichità fu sempre mai riconosciuta qual proprio e distintivo carattere della Setta Pitagorica. Pure, quantunque grande appaja questa difficoltà, non è, a vero dire, di forza alcuna contra la testimonianza di Plutarco. Conciossiachè varrebbe ugualmente rispetto a Platone, il quale anche esso tenne la trasmigrazione, come lo attestano Diogene, Plotino, S. Agostino, ec., citati dal P. Corsini; contuttochè non vi sia luogo di dubitare che a lui non abbia meritamente Plutarco attribuita l'opinione della riunione dell'anime all'anima universale nel separarsi che fanno dal corpo, a cui erano unite. Ma, oltre l'autorità di Plutarco in questo proposito, la quale per sè stessa è di gran peso, v'ha quella di Diogene Laerzio, o, per meglio dire, di Alessandro nelle successioni de' filosofi, riferito da Diogene; onde vien comprovato manifestamente che l'una e l'altra opinione fu senza dubbio ricevuta nella vecchia scuola Pitagorica; e che però non reale, ma apparente soltanto debbe essere la contraddizione che a prima vista si appresenta tra quelle opinioni, le quali di fatto si possono con tutta agevolezza conciliare nella maniera da noi proposta e cavata dall'istoria dell'antica filosofia. I filosofi antichi nell'usare il nome di *anima* in caso singolare non però intendeano, siccome noi siamo usi d'intendere, una cosa individua, ma un tutto risultante di più parti legate e subordinate fra loro, quali sono i composti naturali, ma pure distinte. Nel distinguere che essi faceano la parte ragionevole dalla irragionevole, non voleano soltanto accennare diverse facoltà d'un medesimo soggetto, ma due sorte di anime di natura e di sede differenti.

Quanto alla parte irragionevole, principio dell'appetito sensuale, si è provato sopra, che la costituivano in una partecipazione dell'etere calido anima universale del mondo. Ma è certo altresì che la parte ragionevole, che nell'uomo tiene il principato e chiamasi mente e ragione, era stimata da Pitagora e da Platone immateriale per natura, cioè una indivisibile e semplicissima monade dotata d'intelligenza (V. *Immaterialità dell'Anima dimostrata contro Locke*, Parte VIII, sez. I, § VI, n. 2); e nella descrizione che ne fa Cicerone nel primo libro delle Tusculane, secondo la mente di que' vetusti filosofi, rimuove con maravigliosa esattezza dal concetto dell'animo ogni carattere di materialità, non solo in quanto può la materialità convenire a' corpi crassi e visibili, ma anche ad ogni sostanza materiale più sottile, attuosa e spirituale in senso d'aereo, d'etereo e d'igneo.

Con tutto ciò la mente o la monade dominante in virtù della sua intelligenza, τὸ ἡγεμονικόν, non potea, secondo essi, giammai spogliarsi d'una specie di corpo etereo a lei naturalmente congiunto quale strumento vitale e proprio delle sue operazioni, il quale pertanto dovea la mente accompagnare in qualunque stato si fosse, e per mezzo di cui potea questa o salire alla regione del purissimo etere sostanza omogenea a quel corpo, o, passando in altri corpi, per mezzo di esso parimente congiungersi colla porzione del fuoco mondano, onde gli animali traggono la vita. Adunque nel sistema Pitagorico facilmente si accordano queste due cose, che nella morte dell'animale quella parte o quella sorta d'anima che è principio delle funzioni vitali e sensuali, altro non essendo che una porzione dell'etere, si andasse a riunire o spargere nella massa universale dell'etere, non es-

sendo necessario che quella medesima individuale porzione passasse in altri corpi, ma solo che da questa massa, in quanto che diffusa dappertutto, si distribuisse continuatamente a' corpi che si vanno organizzando: e che dall'altra parte la monade dominante, recando seco il corpo etereo a lei soggetto quale istromento della sua operazione, prima di salire in cielo, dovesse quel giro fornire di rivoluzioni, per cui è astretta di passare da un corpo nell'altro. Non era però così severa la legge della trasmigrazione presso i Pitagorici, che obbligasse le anime ad un passaggio immediato e subitaneo in altri corpi senza intermissione alcuna: anzi, accoppiando l'ordine fisico coll'ordine morale, voleano che a ragione de' loro meriti o demeriti facesse la provvidenza del supremo Dio che altre pronto ergessero il volo alle celesti regioni, finchè il decreto eterno della Provvidenza o 'l fato le richiamasse a reggere nuovi corpi; altre, prima di ripigliare il medesimo corso di trasmigrazione, per alcun tempo ne' più cupi tenebrosi luoghi errassero; altre finalmente andassero vagando per l'aria, recando seco stesse la simiglianza de' loro corpi. A questo giro, a cui assoggettavano le anime, facevano presiedere Mercurio, il quale per questo chiamavano *Inspettore*, ταμίαν, delle anime e condottiere e custode terrestre, avendo esso la cura di far passare e dal mare e dalla terra le anime ne' corpi, e di condurre in cielo le anime pure; e quanto alle impure, non permettere che a quelle si appressassero, anzi nemmeno si avvicinassero fra loro; ma che dovesse consegnarle alla custodia delle Furie. Così Diogene Laerzio. Il qual racconto, come ottimamente osserva Bruckero, sebbene accomodato alla teologia favolosa ed alle popolari opinioni,

contiene però la filosofica sentenza de' Pitagorici, in quanto sotto l'immagine di Mercurio adombravano un qualche Genio o Demone preposto al passaggio dell'anime da un corpo all'altro, da farsi o immediatamente o dopo un certo intervallo di dimora, o nelle regioni del cielo, oppure ne' cupi tenebrosi abissi. Il che certamente è assai conforme al genio di quella filosofia la quale una gran parte dell'amministrazion del mondo raccomandava alle intelligenze aeree ed eteree: e ciò per la stretta dipendenza e subordinazione con cui voleva l'ordine armonico delle cose che legate fossero tra di loro le parti tutte del mondo.

Origine dell'opinione dell'anima cinta di un sottil corpo etereo.

E qui parmi degno di qualche osservazione il credito in cui per tanti secoli si mantenne quella Pitagorica opinione dell'anima, ovvero della monade intelligente, cinta inseparabilmente d'un sottil corpo etereo, che le servisse d'instrumento e come di velo che portasse in certa guisa impressa l'immagine del corpo terrestre. Già veduto abbiamo, come Omero fa menzione d'una certa corporea immagine che la mente dell'uomo accompagna, quando si parte dal corpo: immagine però senza corpo, senza consistenza, che delude gli abbracciamenti, e qual baleno si mostra e scompare in un attimo. Questa popolare opinione ridusse Pitagora in sistema filosofico, aggiungendo alla monade intelligente un corpo di sostanza eterea instrumento naturale delle sue operazioni. Dalla qual cosa si conferma maggiormente che le più vetuste opinioni filosofiche altro non sono appunto che spiegazioni filosofiche di popolari e teologiche tradizioni assai più vetuste ancora. Di questa, che riguarda la somiglianza che seco traggono de' loro corpi le anime alloraquando n'escono, veggiamo il fondamento nelle apparizioni de' trapassati con

perpetua, costante, universale memoria e fama celebrate presso tutte le nazioni. E l'incertezza che si scorge ne' racconti che ne fanno gli autori della Gentilità, può dar giusto motivo di credere che si sia propagata col genere umano la memoria, sebbene in mille guise per le varie superstizioni depravata, di quelle che ne' primi tempi avvennero, e che furono quindi o indicate o registrate ne' sacri libri.

§ VII.

Conformità del sistema Pitagorico e Leibniziano intorno all'anima.

Ora tornando a Pitagora, non so se quella monade dotata d'intelligenza, ch'egli chiama mente, e ch'è unita indivisibilmente ad un corpo etereo sottilissimo che le serve di veicolo, d'instrumento e di mezzo per congiugnersi ai corpi organizzati visibili, si discosti gran fatto dalla nozione che dell'anima stessa ragionevole si formò il Leibnizio, volendo che fosse una monade intelligente, indivisibilmente unita a certi organi corporei, rispetto a' quali egli la chiama Entelechia dominante. Per lo che neppure volle consentire che si dessero giammai anime del tutto separate (1). Nè però dee recar maraviglia che, partendo da' principj pressochè simili, s'incontrino Pitagora e Leibnizio di quando in quando nelle medesime conclusioni. La mente reggitrice nel sistema Pitagorico rimane talvolta sopita per difetto de' convenienti

(1) Leibnit. thes. 75. *Anima non mutat corpus, nisi sensim et per gradus; ita ut numquam omnibus suis organis uno quasi ictu privetur.... neque etiam dantur animae prorsus separatae.*

organi, come allora quando si trova ne' corpi delle fiere legata e rinchiusa, ed in quello stato niuna esercitare può delle funzioni intellettuali proprie della mente. Così ancora nel sistema Leibniziano negli animalcoli spermatici ritrovansi anime ragionevoli, le quali per lo difetto di una debita organizzazione altro non hanno che percezioni dirette, quali le hanno le monadi che compongono i corpi; il quale è per loro uno stato di perfetto stupore (1), da cui non si scuotono, nè si sollevano al sublime modo d'intendere proprio d'una natura intelligente, se non quando si rivestono degli opportuni organi. Di queste anime è piena la natura secondo Leibnizio: in ogni particella di materia vi ha un mondo d'animali, d'Entelechíe, di anime (2). Ogni particella di materia è come un orto pieno di piante, e come un vivajo abbondantissimo di pesci; e piante sono di quell'orto, e pesci di quel vivajo gli animali, le Entelechíe, le anime (3). Tra questi invisibili animali quelli sono privilegiati, che per mezzo del concepimento si alzano al grado di massimi animali; sebbene pochissimo sia il numero di quelli che sono eletti a fare su questo ampio teatro la lor comparsa (4). Risalta qui all'occhio

(1) *V.* a thes. 18 ad 25.

(2) Thes. 69. *Liquet inde in minima portione materiae dari mundum creaturarum viventium, animalium, Entelechiarum, animarum.*

(3) Thes. 70. *Quaelibet materiae portio concipi potest instar horti pleni planctis et instar piscinae plenae piscibus. Sed quilibet ramus planctae, quodlibet membrum animalis, quaelibet gutta humorum ipsius est denuo hortus, aut piscina istiusmodi.*

(4) Thes. 78. *Animalia, quorum nonnulla elevantur ad gradum maximorum animantium ope conceptionis, appellari possunt Spermatica .... Parvus admodum numerus est electorum qui ad theatrum majus progrediuntur.*

vivamente la conformità di questi Leibniziani pensieri colla dottrina d'Ippocrate intorno all'anime che dal bujo escono alla luce: dottrina tutta Pitagorica e dottamente trattata ed illustrata nelle Memorie di Berlino.

Non darsi vera morte, conseguenza comune dei due sistemi.

Dal suo principio quale legittima conclusione dedusse Leibnizio non darsi vera morte, perchè l'anima, o in generale l'Entelechía dominante non mai viene in un sol colpo spogliata de' suoi organi (1). E così nella scuola Pitagorica si concludea similmente che la vita non si perde giammai, ma che solo si cangia, componendosi e sciogliendosi il corpo che riceve la vita. Quindi, siccome Leibnizio dicea (V. *Bruckerum*, p. 1089) non essere altro ciò che si chiama generazione, se non sviluppamento ed accrescimento, nè la morte altro che ristringimento e diminuzione; lo stesso era anche il concetto che ne aveano i Pitagorici.

Conformità della metamorfosi Leibniziana e della trasmigrazione Pitagorica.

Concludea, egli è vero, Leibnizio dal suo principio che l'anima non può mai essere in un attimo spogliata de' suoi organi; che si hanno bensì metamorfosi negli animali, secondo che agli organi che periscono, altri organi e di altra spezie succedono; ma che non può aver luogo la trasmigrazione o passaggio d'un corpo nell'altro (2). Imperocchè neppure può un' anima vestirsi subi-

(1) *Atque ideo etiam nulla datur generatio, nec mors perfecta rigorose loquendo. Sunt enim evolutiones et accretiones, quas generationes appellamus; quemadmodum involutiones et diminutiones, quas mortem vocamus.*

(2) Thes. 75. *Anima non mutat corpus, nisi sensim sensimque et per gradus; ita ut numquam omnibus suis organis uno quasi ictu privetur. Et dantur saepius Metamorphoses in animalibus, sed nunquam Metempsicosis, seu transmigratio animarum locum habet. Neque etiam dantur animae prorsus separatae.*

tamente d'un nuovo corpo; ma questo per la legge di continuità gli si dee andare adattando per gradi. Ed in questo veramente potranno sembrare più sottili e con più seguíto filo tessute le specolazioni Leibniziane, benchè non meno vane, che nol furono le Pitagoriche; con tutto ciò si sa che furono i Pitagorici vaghissimi dell'armonia, e non si ha da dubitare che non ischivassero sollecitamente que' salti che distornare per alcun poco valessero l'armonioso concerto, a cui volevano che concorressero le parti tutte dell'Universo. Onde a chi volesse sottilmente indagare i modi della Pitagorica trasmigrazione, non parrebbe forse gran cosa differente dalla trasformazione Leibniziana. Non condannava già, come si è veduto, Pitagora le anime dopo il disfacimento del corpo ad un subitaneo passaggio in un altro. Doveano prima passare sotto gli occhi di Mercurio, o di quel Demone che presiedeva al governo dell'anime: vagavano intanto nell'aria e nell'etere; si profondavano in terra e nell'acque del mare, e risuscitavano come ad una nuova vita, comparendo di nuovo nel teatro del mondo, quando aggiunte si erano un altro corpo. Tutto fin qui è Pitagorico e conforme tutto a' Leibniziani pensieri. Di più, vagando le anime nell'aria e negli elementi, perchè non avranno potuto insinuarsi ne' corpi degli animali? Disse il Leibnizio, pigliando una tazza di caffè, che forse in quel punto sorbiva una di quelle anime privilegiate, nate a comparire un giorno in questo gran teatro. Nella stessa guisa, giacchè il caffè non è la sola bevanda che possa contenere anime, poteano nel sistema Pitagorico, anzi doveano intromettersi le anime col cibo degli animali; poichè, al riferire di Diogene Laerzio, dal cervello spiccavasi non solo la parte

concreta che dovea servire alla formazione del corpo dell'animale dopo il concepimento, ma ancora il vapore calido che contenea lo spirito e l'anima. Dal che si vede che non può altramente combinarsi la dottrina della trasmigrazione col sistema Pitagorico della generazione, se non facendo passare le anime da un corpo in un altro per vie naturali; e facendo non già che l'anima andasse ad occupare un corpo tutto formato, ma che l'anima s'incontrasse in tal punto in cui per li mezzi ordinati dalla natura per la generazione le venisse formato un nuovo corpo talora della medesima specie e talora d'un' altra, secondo che l'anima separata da un corpo potea essersi intromessa in un animale d'una stessa specie, o di una differente. Dal che apparisce che, se ha da sussistere il sistema Pitagorico intorno alla generazione, debbono per necessità le trasmigrazioni Pitagoriche coincidere colle trasformazioni Leibniziane.

Questa dottrina viene maravigliosamente rischiarata da Platone nel Timeo. Con bellissima immagine introduce Dio che parla alle cagioni da lui disposte per eseguire e mantenere nell'Universo l'ordine da lui stabilito: venendo all'uomo, dice così: *Di quell'animale che ha da esser tale, che di nome convenga con gli Dei immortali* ec., *io a voi darò il seme ed il principio: voi il rimanente eseguirete, acciocchè, aggiungendo alla immortal natura la mortale, voi facciate e generiate gli animali*, ec. Ed in somma insegna espressamente Plåtone che Iddio per proprio suo diritto possiede l'autorità sopra l'anima immortale; e che le cause naturali non hanno altro officio che di congiungere il corpo coll'anima immortale, ed a quella adattare il corpo (V. Dardi Bembo, *Argomento del Timeo*).

Il presente gravido del futuro, anche secondo Pitagora.

Nè certamente fu del tutto ignota a' Pitagorici quella legge di continuità, in virtù della quale lo stato presente dipende dal passato ed è gravido, come dice Leibnizio, del futuro. Nella formazione del feto facea intervenire Pitagora le leggi dell'armonia per misurare il tempo del suo accrescimento e perfetto compimento; ed affermava che il feto ha già in sè stesso tutte le ragioni, λόγυς, (che sono in sostanza le cagioni o ragioni sufficienti) di tutta la vita: che sono queste fra lor connesse; e che vi si contiene, secondo le leggi dell'armonia, l'ordine, secondo cui ne' prescritti tempi ha da svilupparsi tutta la serie de' futuri avvenimenti.

Tutto nel sistema Pitagorico non meno che nel Leibniziano si riferisce ad una legge armonica, a cui subordinate vengono tutte le nature dell'Universo, e da cui misurato viene parimente e regolato ogni lor movimento ed operazione. In virtù di questa legge si sforzarono i Pitagorici, come i Leibniziani, di ridurre in ogni cosa la moltiplicità alla unità. Quindi presso gli uni e gli altri le monadi reggitrici: quindi l'ordine delle intelligenze superiori le une alle altre, e che vanno in fine a riunirsi, come in centro comune, nella mente suprema, che di tutto il complesso dell'Universo tiene il governo; e da cui coteste intelligenze per via di una certa ineffabile emanazione derivano.

Conformità delle fulgurazioni Leibniziane e dell' emanazioni Pitagoriche.

Troppo conforme in questo punto al Pitagorico potrebbe per avventura sembrare a taluno il sistema Leibniziano. *Hae intelligibiles substantiae anima praeditae sunt: Heroes quoque animae sunt a corpore separatae: boni, si bonae; mali, si malae. Substantiarum harum intelligibilium fons Deus est, sive anima mundi, ex qua emanant. Unde, cum ab eo non tantum dependeant, sed*

et in eo sint, Deus substantia eminentiore significatione vocandus est, monasque, quae omnia in se complectitur, radix intelligibilium omnium. Acceperunt tamen ab eo propriam substantiam immutabilem, veram, numquam aliter se habentem, adeoque simplicem. Così Bruckero (tomo I, p. 1083) espone la Pitagorica sentenza: e così Leibnizio espone la sua tesi 48: *Ita Deus solus est unitas primitiva, seu substantia simplex originaria, cujus productiones sunt omnes monades creatae aut derivativae, et nascuntur, ut ita loquar, per continuas Divinitatis fulgurationes per receptivitatem creaturae limitatas, cui essentiale est esse limitatum.* E tesi 50: *Haec attributa in Deo sunt absolute infinita, perfecta, et in monadibus creatis aut Entelechiis (aut perfectihabiis, quemadmodum Hermolaus Barbarus traduxit hanc vocem) non sunt nisi imitationes, pro mensura perfectionis, quam habent.* Chiunque potrà formarsi un concetto chiaro di ciò che sia quella derivazion Leibniziana, e di quelle folgorazioni della Divinità, non sarà, penso io, molto lontano dall'intendere cosa sieno le Pitagoriche emanazioni. E l'istesso parmi che dir si possa delle imitazioni qui introdotte da Leibnizio e tanto celebri nella scuola Pitagorica, come sopra si è veduto. Leibnizio invero espressamente afferma le sue monadi esser creature di Dio, che loro è cagione della esistenza non meno che della essenza (tesi 42, 43); ma lo stesso affermò anche Pitagora, secondo l'autorevole testimonianza di Plutarco, che a chiare note scrive lib. IV, cap. 7: *Pythagoras et Plato rationalem quidem animae partem incorruptibilem esse dicunt, cum anima ipsa non Deus quidem, sed immortalis Dei opus sit; irrationalem vero animae partem corruptibilem esse.*

L'anima specchio dell'Universo nell'uno e nell'altro sistema.

Per quella stretta connessione e mutua dipendenza di tutte le cose pensò Leibnizio che ogni monade, in quanto che dotata di percezione, fosse come uno specchio che tutto rappresentasse l'Universo (V. thes. 64). Questo pure si udì nella scuola Pitagorica, e viene attribuito da Sesto Empirico (*adv. Math.* VII, lib. 92, pag. 1137) a Filolao, splendido lume di quella Setta, ove nota Bruckero il detto di Filolao esser dogma puro Pitagorico e riguardare l'anima, in quanto è partecipe del numero e dell'armonia o sia del concento dell'Universo, e massime delle cose universali ed intelligibili.

Leibnizio concedette alle anime ragionevoli sopra le altre il privilegio di essere immagini della Divinità, e come piccole Divinità nel suo genere (thes. 86). Il concedettero altresì loro i Pitagorici e con molta enfasi ne ragionarono (V. *Bruck.* pag. 1065, 1066, 14, 1072).

Per la connessione e mutua dipendenza delle cose entrò finalmente Leibnizio in questo pensiero, che nello stato presente di una sola cosa potesse leggersi lo stato di tutte le altre, nè solo il presente, ma il passato ed il futuro; e che, dato un sol fenomeno, potesse determinarsi la serie di tutt'i fenomeni precedenti, e di quelli che hanno da seguire all'infinito. Ma insieme notò essere questo un problema da non potersi sciogliere che da una intelligenza infinita, e la cui soluzione pertanto è a Dio solo riserbata. Giudicheranno i leggitori se molto si allontana dal pensiero di Leibnizio quanto giudicò Archita, uno de' primi e più celebri Pitagorici, convenirsi ad una somma Sapienza, anzi esser proprio di quella; cioè chiunque potesse arrivare a tanto di risolvere tutt'i generi che si contengono sotto un me-

desimo principio, e a quello tutti ridurli, quegli essere sapientissimo e veracissimo, e da quell'altezza di cognizione potere egli contemplare Dio e tutte le cose da lui separate nella lor serie ed ordine. Anzi la celebre Perizione, una di quelle che, vindicando il lor sesso dall'onta della ignoranza, illustrarono la Setta Pitagorica, prevenne Archita nell'idea di questo problema, come si può veder presso Stobeo.

§ VIII.

Della natura dell' intelligenza e di Dio particolarmente secondo Pitagora.

Idea sublime della Divinità presso i Pitagorici.

Quanto si è fin qui ragionato de' sentimenti della scuola Pitagorica intorno alla natura delle intelligenze in generale e del modo della loro operazione ne' corpi, non sarà per avventura del tutto inutile per determinare con maggior sicurezza, o rintracciare almeno con maggior verisimiglianza, qual nozione ebbero i Pitagorici della natura di Dio e dell'azione di lui nella produzione del mondo e della provvidenza, con cui il conserva e regge. Quanto alla natura delle intelligenze, pare cosa indubitata che i Pitagorici stimassero l'intelligenza non potersi convenire che ad una natura semplice affatto ed indivisibile; e però molto convenientemente ad una tal nozione diedero il nome di monade alla mente, che è la natura in cui propriamente risiede l'intelligenza. Quanto poi al modo di operare, non stimarono che la intelligenza per sè stessa e coll'atto solo della sua volontà o elezione potesse muovere i corpi sensibili ed ordinarli secondo i suoi fini: onde le aggiunsero uno spirito etereo, il quale fosse come l'organo na-

turale della sua operazione. Avendo essi concepita una tale idea della mente in generale, non dubitarono di stenderla sino alla suprema mente, senz'altra avvertenza che di ampliarla col pensiero, e farla maggiore e più perfetta, quanto potessero. Quindi in Dio riconobbero una somma intelligenza e sapienza, e gli attribuirono perfetta la comprensione di tutto l'intelligibile; e però in lui riposero il numero intellettuale; numero, che, al riferire di Giamblico, prima d'ogni altra cosa sussisteva nella mente di Dio, per cui e secondo cui disegnò l'ordine di tutte le cose, ed in cui sono queste tutte distintamente e come per serie indissolubile disposte ed annoverate. Questo numero, secondo che dissero gl'intimi discepoli d'Ippaso, uno de' primi Pitagorici, è il primo ed archetipo esemplare, secondo cui il Creatore del mondo giudicò la sua operazion regolare nel formarlo: e però questo numero, come disse Filolao, è il vincolo che per la innata sua virtù regge l'eterna serie delle cose mondane. Tale è l'idea che di Dio concepirono i Pitagorici: idea sublime che comprende, oltre l'eternità, l'immutabilità, la necessità dell'esistenza, una somma sapienza, che tutto il vero in sè stessa rinchiude, e l'ordine scorge perfettamente, che nasce da tutte le combinazioni possibili che fanno la somma del vero, e tutte le cose contingenti secondo le leggi di quell'ordine dirige all'ottimo; una somma potenza principio e fonte dell'emanazione di tutte le creature, ed una grandissima potenza nel muoverle e governarle.

Errore de' Pitagorici sulla natura di Dio da che nato è?

Ma questa sublime idea di perfezione guastavano poi bruttamente i Pitagorici col volere che il mondo emanato da Dio e da lui governato facesse con Dio un sol tutto. E cagion fu loro di errare la

troppo esatta corrispondenza che supposero tra Dio e la mente umana da una parte, e tra il mondo ed il corpo dall'altra. Laonde stimarono che, siccome la mente umana, tenendo nel corpo il principato, lo anima; così succedere dovesse del complesso dell'Universo, rispetto alla suprema mente; e che il mondo animato da essa, e facendo per conseguenza con essa una sola natura, come una sola natura risulta dall'unione del corpo e dell'anima nell'uomo, fosse Dio. E siccome nell'uomo, oltre il corpo terrestre e la mente, v'ha di mezzo nell'opinion Pitagorica l'anima, spirito corporeo bensì, ma tenuissimo, che è in certa guisa il vincolo che stringe in una natura la mente ed il corpo terrestre, mentre serve alla mente di organo con cui ella opera in tutto il corpo; così alla mente suprema in guisa di un somiglievole instrumento aggiunsero i Pitagorici lo spirito etereo o fuoco mondano che per ciò chiamarono anima universale. Ora siccome dell'uomo si affermano tutto di quelle proprietà e quelle operazioni che sono proprie della mente; non è maraviglia che favellando i Pitagorici del mondo, in quanto animato, gli attribuissero le proprietà che alla mente suprema soltanto convenir possono. E per lo contrario, parlando di Dio, a lui attribuissero ciò che può solo convenire al mondo. Dal che non segue che essi confondessero in una sola e medesima essenza e'l complesso materiale dell'Universo e'l fuoco mondano, diffuso dappertutto, e la mente che tutto regge; ma che, di Dio favellando, secondo che portava l'occorrenza, con quel nome talora intendeano la sola suprema mente considerata in sè medesima cogli attributi e colle perfezioni che le sono proprie e come inerenti: talora significar voleano la mente in quanto unita

al fuoco mondano ministro della sua operazione; nel qual senso diceano Dio esser anima del mondo: e talvolta finalmente parlavano della mente suprema, in quanto unita al complesso materiale delle cose per mezzo del fuoco mondano, onde ne risultava la più perfetta tra le nature di anima dotate, cioè il mondo animato da Dio e però Dio: nel qual senso diceano che il mondo vede, conosce, ec.

Questa esposizione del sistema Pitagorico intorno alla natura di Dio non contiene cosa alcuna che dirsi possa ipotetica ed arbitraria, e che dirittamente non si possa concludere dalle testimonianze de' più gravi scrittori, sulle quali ho ragionato sinora. Ma senza volgere l'occhio indietro, basterà forse per darle forza e credito, il riflettere che per mezzo di essa si possono facilmente conciliare le discordanti definizioni che della natura di Dio vengono riportate da varj scrittori, e spiegare molto acconciamente e dichiarare le difficoltà e levar le tenebre in cui sembrano involte.

Dio, quanto alla mente, simile alla verità secondo Pitagora.

Ed in primo luogo merita di essere considerata quella che n'è stata conservata da Porfirio; cioè che Iddio, quanto alla mente, sia simile alla verità, e simile alla luce quanto al corpo. Porfirio nel riferire questa nozione della Divinità, confermata e celebrata da Pitagora, ne additò anche il fonte onde egli la derivò, affermando che egli l'apprese dai Magi. Il che non dee punto apparire incredibile; poichè oltre la dimora da lui fatta nella Caldea, la quale per niuna grave ragione si può rivocare in dubbio, egli è per altra parte certissimo che fu Pitagora instrutto piucchè leggermente delle tradizioni e dottrine teologiche de' popoli chiamati Barbari. Questa definizione parmi che nell'una parte e nell'altra si confaccia mirabil-

mente all'esposizione fatta nell'articolo precedente del sentimento della scuola Pitagorica circa la Divinità. È Iddio, quanto alla mente, simile alla verità. Niuna espressione potea meglio significare la perfetta immaterialità della divina mente. Era presso i Pitagorici dottrina ferma ed accertata che la verità non si ritrova nella serie o nel flusso delle cose generabili e corruttibili, soggette ad una perpetua mutazione. Imperocchè stimavano che di queste niente si possa affermare, avvenendo per la continua lor variazione, che nel momento in cui si vuole determinare ciò che elleno sono, si mutano, e passando in altro stato, più non sono ciò che di esse vuolsi affermare; e così per lo passaggio continuo che fanno da uno stato in un altro, non danno luogo di potere in alcun punto affermare di esse quello che si sono, mentre in ogni punto si spogliano di quell'essere, e d'un altro si vestono. Però era da' Pitagorici riposta nell'alta impermutabile sfera delle cose puramente intelligibili, universali, astratte e scevre d'ogni materia, e che però all'intelletto appresentano una essenza fissa e determinata, necessaria, eterna e sempre somigliante a sè medesima.

La perfetta cognizione di queste cose intelligibili, che per la eterna loro stabilità sono veramente, fu detta Sapienza da' Pitagorici, e a Dio solo, come si conveniva, questo augusto nome consacrarono. Agli uomini accordarono la facoltà di poterne investigare qualche particella; ed in questo fecero consistere la somma perfezione dell'uomo, non potendo questi proporsi l'acquisto d'un fine più nobile, che di rendersi vieppiù somigliante a Dio coll'avanzarsi nella contemplazione delle verità intelligibili e delle ragioni sempiterne, il cui totale complesso, la necessaria connessione

e l'ordine che ne risulta, si è la sapienza stessa di Dio (V. *la nota* 6). Ma, prima di ergere il volo a queste alte specolazioni, voleano i Pitagorici che si rinfrancasse l'animo col preparatorio studio delle matematiche, onde cominciasse esercitare la facoltà che egli ha di astrarre, ed acquistasse la sottigliezza e la forza che richiede la comprensione delle idee astratte. E questo ne porge un illustre argomento per mostrare che le idee delle cose puramente intelligibili, alla contemplazione delle quali cercavano d'innalzarsi que' filosofi, non doveano ritenere neppure il menomo vestigio delle cose materiali e corporee.

Imperocchè tre sono i gradi delle astrazioni della materia, su cui sono fondati i tre generi della umana scienza. Il primo grado si è quello dell'astrazione dalle nature corporee singolari ed individue, al quale corrisponde la fisica, la quale nel considerare i corpi non attende ad alcun determinato individuo, ma solo alle qualità, o a' fenomeni che si mostrano in essi, per indagarne generalmente la natura e le cagioni. Il secondo grado di astrazione si è quello per cui dalla materia si rimuove la considerazione non solo degli individui, ma anche delle qualità sensibili onde è accompagnata nelle diverse nature corporee: ed a questo grado si riduce la geometria, che si ferma nelle pure dimensioni, quali si convengono alla materia considerata come una massa omogenea primo soggetto delle corporee forme. Il terzo grado finalmente si è quello della totale astrazione dalla materia, che è massimamente proprio della metafisica: a questo grado di astrazione bisogna senza dubbio che si alzassero quelle specolazioni alle quali dovea servire di grado lo studio della matematica, la quale, stando nel secondo grado

di astrazione, dicesi espressamente da' Pitagorici aver per oggetto quelle cose che sono di mezzo tra le nature corporee ed incorporee; onde acconciamente veniva da essi recata quale opportunissima scala per cui potesse l'uomo sollevarsi dalle cognizioni puramente sensibili delle cose caduche e mortali, ed arrivare grado per grado alla sublime intelligenza delle immortali e divine. Si può dunque affermare con sicurezza che i Pitagorici nulla immaginavano di materiale e di corporeo in quegli enti puramente intelligibili, nella cui sempiterna immutabilità riponevano l'eterna sede del vero. Pertanto affermando Pitagora che Dio, quanto all'anima, è simile alla verità, ne segue per diritta conclusione che la mente divina fu da lui stimata della medesima natura, di cui è il vero intelligibile oggetto della sua contemplazione, ed in conseguenza scevra del tutto di materia. Il che si conclude più manifestamente ancora da questo, che la serie ed eterna connessione delle verità intelligibili, la qual serie non è altro che il numero intellettuale, veniva da Pitagora riposta nella stessa intelligenza di Dio, e non già in alcune nature esistenti fuori di Dio; siccome fece di poi Platone, se ha da prestarsi fede a coloro che hanno seguíto Aristotile nella interpretazione che questi diede alle idee Platoniche. Onde più non rimane luogo di dubitare che, essendo la mente divina simile all'oggetto della sua contemplazione, oggetto affatto immateriale, anzi quest'oggetto essendo nella stessa divina mente, fu anche questa nell'Italica scuola celebrata, quale natura immateriale e del tutto incorporea.

Prova dell'immaterialità assoluta di Dio cavata da cotesta somiglianza.

Cosa sia il numero intellettuale presso Pitagora.

Nell'altra parte della definizione vien detto esser Dio, quanto al corpo, simile alla luce. E questo concorda pure colla spiegazione data sopra

Iddio, secondo Pitagora, simile alla luce, quanto al corpo.

del Pitagorico sistema. Questo corpo simile alla luce altro non è che lo spirito etereo o fuoco mondano, di cui, come abbiamo veduto, sono innondati gli astri, e da cui viene a noi tramandata la luce. E di un tale corpo intese senza dubbio Jerocle di voler parlare, quando disse che gli Eroi, spezie di Genj familiari alla filosofia Pitagorica, sono animi congiunti ad un corpo lucido. In questa guisa pensavano i Pitagorici che Dio o la mente suprema tenesse il principato nello spirito etereo, come il Genio o l'Eroe il tiene in una piccola porzione di esso; che tutto il reggesse, e per mezzo di lui la sua operazione diffondesse in tutto l'Universo. Così, riguardando quello spirito quale organo ed instrumento delle operazioni della mente, e qual soggetto che primo ne riceve l'impressione, il congiunsero alla mente suprema, come corpo di lei proprio; e conseguentemente dissero Iddio essere, quanto al corpo, simile alla luce. Ma questi due rispetti di somiglianza, che distingueano in Dio l'uno alla verità quanto alla mente, l'altro al corpo quanto alla luce, mostrano abbastanza che molto erano lontani dal confondere la natura della divina mente con quella dello spirito etereo. Conciossiachè, ponendo la luce per termine della somiglianza con Dio, quanto al corpo solamente, davano apertamente a vedere che il fuoco mondano tutto al più può essere il corpo che, quale naturale organo, cinge immediatamente la mente suprema, e non la stessa mente, alla quale per termine di somiglianza assegnavano la verità, nel cui concetto nulla v'entra certamente di materiale o corporeo.

Nozione di Dio attribuita dagli Epicurei a Pitagora. Conseguenze d'essa.

Assai più celebre si è la definizione riferita da Cicerone (lib. I *De nat. Deorum*): *Pythagoras censuit animum esse per naturam rerum omnem*

intentum et commeantem, unde animi nostri caperentur. Dalla quale molti hanno preso argomento di credere che Pitagora non abbia giammai avuto un più alto concetto e più nobile della natura divina, che quello di un fuoco sottile e penetrante, che diffonde il calore in tutte le parti dell'Universo, e loro dà moto e vita; che vegeta nelle piante, sente negli animali, si veste di ragione e d'intelligenza nell'uomo. Sebbene parmi che chiunque vorrà posatamente e senza passione disaminare quel passo di Cicerone, troverassi costretto di concludere il contrario. Quella definizione vien messa da Cicerone in bocca dell'interlocutore Epicureo, il quale altro non fa che brevemente accennare le sentenze de' suoi avversarj, cioè di pressochè tutti i filosofi, per confutarle e fare che il Caso trionfi della Divinità. Per intendere adunque la sentenza di un qualunque di que' filosofi, non basta recarla in mezzo quale vien riportata dall'Epicureo; ma conviene inoltre ponderare la confutazione che questi vi aggiugne immediatamente, dalla quale si può determinare il senso che malagevolmente si può dedurre dalla semplice proposizione. Leggiamo pertanto tutto il testo. *Pythagoras, qui censuit animum esse per naturam rerum omnem intentum et commeantem, ex quo nostri animi caperentur, non videt distractione humanorum animorum discerpi et dilacerari Deum: et cum miseri animi essent, quod plerisque contingeret, tum Dei partem esse miseram; quod fieri non potest. Cur autem quicquam ignoraret animus hominis, si esset Deus? Quomodo porro Deus iste, si nihil esset, nisi animus, aut infixus aut infusus esset mundo?* Queste odiose conseguenze, che l'Epicureo deduce dalla sentenza da lui riferita, non

gli sarebbono, credo, state concedute per buone e legittime da Pitagora, o da qualunque Pitagorico; mentre veggiamo che in tutti i suoi discorsi mostrò Pitagora di avere altissima idea della Divinità, e tra le altre sue perfezioni le attribuì segnalatamente quella di essere impassibile: al che allude lo stesso Epicureo, il quale mette innanzi, come principio sicuro e da non essergli contrastato dal suo avversario, non esser possibile che Dio sia soggetto a patimento ed a miseria veruna. Pure se la sentenza di Pitagora fosse stata veramente quella che da' moderni critici vien descritta su quelle parole; e s'egli avesse stimato altro non esser Dio, che lo spirito etereo o fuoco mondano sparso in tutta la natura, difficilmente avrebbe potuto ripararsi dagli assurdi rimproveratigli dall'Epicureo; siccome ognuno può accorgersi di leggieri da per sè stesso. Io credo pertanto che Pitagora sarebbesi prestamente sottratto alle importune conseguenze di Vellejo col dichiarare la sua mente, mostrando, come la sua dottrina, se non era, quanto alle parole, adulterata dal suo accusatore, era da lui al certo sinistramente interpretata. Avrebbe detto che nel parlare di Dio, come di uno spirito etereo, diffuso in tutta la mole dell'Universo, avea inteso parlare di Dio considerato non in sè stesso, ma come congiunto a quel corpo sottile e tenue che a lui serve di organo: che, volendo considerare Dio in sè stesso in quanto egli è la mente suprema, si era sufficientemente spiegato sulla natura di esso col definirlo una monade semplicissima, impassibile, di natura somigliante alla verità. E ben pare probabile che l'Epicureo stesso sospettasse che gli potesse venire interrotta la sua confutazione per via di una simile dichiarazione da un qualunque Pi-

tagorico; conciossiachè tenta di preoccuparla nelle ultime parole, ove dice: *Quomodo porro Deus iste, si nihil esset, nisi animus, aut infixus aut infusus esset mundo?* Già si sa che altro è *anima*, altro *animus*; e che Jerocle nel definire l'Eroe, *animus corpori lucido conjunctus*, e nel distinguere pertanto l'animo da un corpo lucido e tenuissimo, di natura somigliante a ciò che volgarmente intendeasi per *anima*, mostrava d'intendere per *animo* una natura ben differente da qualunque eterea materiale sostanza. Ad una tale significazione della voce *animo* in queste parole, *Quomodo Deus iste, si nihil esset, nisi animus*, sembra che alluda l'Epicureo, giacchè da quella prende occasione di chiedere, come, altro non essendo Iddio che un animo, potesse egli esser diffuso nel mondo. Imperocchè, pigliando il nome di *animo* in senso d'una materia eterea ignea e, comunque siasi, sottilissima, niuna maraviglia potea recare all'Epicureo la diffusione dell'animo nel mondo. Non ignorava Cicerone la distinzione fatta da Pitagora tra la mente divina e l'etere; la quale, se non m'inganno, accenna egli nel lib. I della Divinazione, pag. 83, con que' versi:

Principio aethereo flammatus Jupiter igni
Vertitur, et totum collustrat lumine mundum,
Menteque divina caelum terrasque petessit.
Quae penitus sensus hominum vitasque retentat
Ætheris aeterni septa, atque inclusa cavernis.

L'etere compare qui, aggiunto alla mente, come un corpo che la cinge e la contiene nel suo seno, e per mezzo di cui opera in tutto il mondo; ma certamente non si confonde, anzi viene distinta l'idea della mente contenuta nell'etere, dall'idea dell'etere che la contiene. La mente ha prescritto il regolato corso de' pianeti: *omnia jam cernes*

divina mente notata. Questo è uffizio della mente. La rotazione è propria del fuoco etereo: *aethereo flammatus Jupiter igni vertitur.* La figura poetica non vale a ricoprire in questo luogo il senso rigoroso e filosofico. La mente non è soggetta a moto locale nel sentimento non meno di Pitagora che di Platone, come abbiamo da Plutarco. È dunque chiaro che la rotazione deesi qui attribuire al fuoco etereo, e non a Giove o alla mente divina, che ad essa presiede. *Mens extrinsecus animae inseritur,* è sentenza Pitagorica riportata da Stobeo, la quale sembra pienamente confermare la distinzione di natura riconosciuta nella scuola Italica tra il fuoco etereo, a cui solo propriamente si conviene il nome di anima, e la mente da cui quest' anima è mossa e diretta.

Altre testimonianze della nozione di Dio presso i Pitagorici.

Vengo ad alcune altre nozioni della Divinità, che si trovano attribuite a Pitagora presso alcuni scrittori ecclesiastici, la cui autorità fu sempre dalla più severa critica rispettata, quali sono Clemente di Alessandria e S. Giustino il filosofo. Rimprovera Clemente Alessandrino con grave e maestosa orazione a' Gentili gli assurdi della loro teologia; e lasciato da parte il volgo, prendendosi a disaminare le opinioni de' filosofi, quelli riprende con severità, che di Dio sentirono bassamente, altri partendo la Divinità, altri escludendola dal governo del mondo. Ed a questi opposta prima l'autorità di Platone per meglio dimostrare quanto sì fatti errori sieno al senso comune della umana natura ripugnanti, gli fa ricordare, come negli uomini tutti è insito, e più vivo si desta in quelli che hanno l'animo colto per gli studj delle buone arti, come un naturale istinto, per cui costretti sono di riconoscere che vi ha un Dio, e questo immortale ed eterno, che siede nella più alta parte

del cielo, e da quella, senza mutarsi egli mai, vede ogni cosa, quale appunto fu cantato da Euripide: *Qui cuncta cernit ipse, sed non cernitur.* Quindi con graziosa figura rivolto alla filosofia, le dimanda che tra' suoi seguaci procuri di addurgli oltre Platone molti altri, i quali, da quel naturale e divino accorgimento condotti alla verità, l'uno e vero Dio abbiano riconosciuto e venerato. E qui ne vengono annoverati alcuni, tra' quali Pitagora, la cui sentenza è in questi termini riportata da Clemente: *Nec est silendus Pythagoras, qui dicit: Deus quidem est unus; is autem non est, ut quidam existimant, extra mundi administrationem, sed est totus in ipsa in toto circulo, speculator totius generationis, universorum contemperatio; qui semper est, et suas facultates deducit ad opus, omnium operum in caelo illustrator, pater omnium, mens et animatio toti circulo, omnium motus.* Qui vien chiaramente espressa la unità di Dio, la sua provvidenza, per la quale presiede al governo del mondo; la quale comprende e la conoscenza del progresso della generazione delle cose, *speculator totius generationis*; e l'efficacia nel contemperare ed ordinare i principj, *universorum contemperatio;* la sua immutabilità, *qui semper est*; la sua continua operazione ed universale influenza in tutte le cose, per cui vien detto lume del cielo, padre di tutti, mente ed anima dell'Universo, principio universale del movimento e delle mutazioni. Non dissimulerò che le voci astratte *contemperatio, animatio*, che s'incontrano in quella sentenza attribuita a Pitagora, hanno dato ad alcuni motivo di sospettare che Pitagora volesse con quelle significare una forma, per così dire, plastica, e come una forza inerente alla materia, anzi che un principio distinto da essa: ma siccome non è cosa

nuova che le voci astratte vengano talvolta usate in vece de' concreti ad esse corrispondenti, il contesto del discorso non permette che in questo luogo possano intendersi altramente. Conciossiachè, volendo stare al rigoroso significato della voce astratta *contemperatio*, converrebbe dire che, secondo Pitagora, fosse Iddio la stessa formale contemperazione delle cose, che vuole dire una modificazione passiva prodotta nella materia: cosa certamente quanto assurda, altrettanto aliena dal pensiere di Pitagora, che col nome di Dio volle senza dubbio significar non le affezioni o mutazioni passive della materia, ma il principio e la cagione onde sono prodotte nella materia. Oltre di che si vede manifestamente che questi due attributi *speculator totius generationis*, e *contemperatio universorum*, sono posti in questo luogo, come le due parti, che si comprendono nella idea della provvidenza di quello che presiede all' amministrazione delle cose, la prima delle quali si riferisce alla conoscenza, la seconda alla operazione regolata della conoscenza; onde l'attributo *contemperatio universorum* corrisponde al precedente *speculator totius generationis;* e mostra che Dio, in quanto provvedente, non solo conosce il processo delle generazioni, ma anche ordina i principj di quelle, e che egli è non solo *speculator* per la intelligenza, ma anche *contemperator* per ragione della sua efficienza. La qual corrispondenza tra le due parti, che formano qui l'idea della provvidenza, verrebbe tolta, se la voce *contemperatio* non fosse presa per l'equivalente concreto *contemperator* (1).

(1) Non dee recare meraviglia l'incontrare in questo luogo adoperata la voce astratta in vece della concreta, mentre di questo uso non di rado gli esempli occorrono e presso gli An-

Non debbe adunque avere alcuna forza la voce *animatio*, di cui si vale Pitagora nella riferita sentenza per persuadere che egli stimasse Dio essere una forma del genere di quelle che si dicono informanti e sono come modificazioni o determinazioni esistenti nella materia. Il che si può anche più chiaro comprendere dall'ultima denominazione *omnium motus*, per la quale io non credo che alcuno sia per figurarsi che Pitagora intendesse, attribuendola a Dio, ciò che propriamente importa il vocabolo *motus*, vale a dire il passaggio stesso delle cose da un luogo in un altro, o 'l prodotto della massa de' corpi moltiplicata nella loro celerità; nè v'ha dubbio che Pitagora col nominare Dio *omnium motus*, prese il nome di moto per la cagion movente, e non per lo movimento medesimo; sicchè siamo costretti, per non dipartirci dal sentimento di Pitagora, di attribuire al nome, che esprime la mutazione, la nozione o idea del principio di quella mutazione. Che se taluno, concedendo ciò, che non può ne-

tichi massimamente. Cicerone nel I delle Quist. Accademiche, per tacer degli altri, dice che gli antichi filosofi chiamarono col nome Greco ποιότητας, che egli traduce in quello di qualità, i corpi naturali che risultano dalla unione della materia e della forma, tal che viene significato col nome astratto di qualità il corpo che n'è il soggetto. Il dottissimo Vossio (*De orig. et progr. Idol.* lib. II, cap. 44, p. 203) sopra queste parole di Tertulliano, *Nos officia divina Angelos credimus*, dice: *per officia more jurisconsultorum intelligendi sunt, qui officia administrant* (*officiales*).

Il Serano nell'argomento sopra il Timeo di Platone, avendo riferite le parole del Genesi, *Terra autem erat inanis et vacua*, con l'espressioni originali, *Erat desolatio et inanitas*, così le spiega: *idest informis et inanis. Abstractis enim utitur ad rem ἐμφατικώτερον repraesentandam.* Quindi da Mosè potrebbesi credere derivato l'uso comune presso i poeti teologi in prima, e quindi abbracciato da' filosofi, di esprimere con nomi astratti di amore, di concordia, di discordia le nature dotate di qualità, per cui sono omogenee, eterogenee, ec.

garsi, che il nome di movimento è in questo luogo adoperato per designare non lo stesso formale movimento, ma il principio, pretendesse che almeno questo principio debba intendersi a guisa di una forza motrice inerente alle cose, e non per natura distinto e separato da quelle, io ad una tale pretensione opporrei due cose. E primieramente direi esser del tutto arbitraria una sì fatta interpretazione in questo proposito, e giacchè dobbiamo dipartirci dal proprio e naturale significato della parola *motus*, e per quella intendere il principio del moto, non aver chicchessia ragion maggiore di pretendere che cotesto principio sia una forza inerente alle cose mobili, di quella che abbia io di sostenere che egli è nel sentimento di Pitagora un principio separato dalle medesime. Inoltre direi che per intendere i veri sensi di Pitagora non si può ricorrere a migliori fonti, che alle dottrine di quelli che nella scuola di lui fiorirono maggiormente. Tra questi fu Ecfanto maestro di Empedocle (V. Bruck. p. 1108), il quale insegnò, al riferire di Stobeo, che i corpi si muovono non per alcuna gravità o impulso, ma per virtù della divina mente o anima. Non volle adunque questo insigne Pitagorico che la cagion movente fosse una forza intrinseca ed inerente ne' corpi, quale si concepisce la gravità o l'impeto dell'impulso; e però non estimando che nella sostanza de' corpi si potesse contener la forza movente, questa ripose nella virtù ed efficacia della mente divina, la quale pertanto dovette concepire, come un principio esistente fuori della sostanza de' corpi. Onde sull'autorità di Ecfanto, nella cui dottrina pare che molto meglio ravvisar si possa quella di Pitagora, della cui setta egli fu, non temerei di affermare che, dovendosi la parola *motus* interpre-

Il principio movente non inerente a' corpi secondo i Pitagorici.

tare per lo principio del movimento, si dee altresì nel sentimento di Pitagora intendere per questo principio non una forza inerente alle cose mobili, ma una cagione separata e distinta per natura dalla universale serie delle cose mobili. E per la stessa ragione di nuovo conchiuderei che la voce *animatio* non ha da prendersi nel significato di una forma che animi l'Universo per via d'inerenza, quali sono le forme Aristoteliche e le plastiche; ma nel significato di un principio che, come cagione efficiente, apporta moto e vita. Nè in altro senso intese le parole di Pitagora Clemente Alessandrino; sebbene fosse degli errori de' filosofi e sagace indagatore e felice scopritore, il quale non temette di approvare la dottrina di lui poc'anzi riferita con queste parole che seguono immediatamente: *Atque haec quidem sufficiunt ad Dei agnitionem* (V. *la nota* 7), *quae ab ipsis quidem Deo inspirante scripta, a nobis autem selecta sunt ei qui vel parum potest perspicere veritatem.*

Non meno favorevolmente giudicò della mente e della dottrina di Pitagora S. Giustino il Filosofo su quella medesima sentenza o descrizione che egli riporta per modo di citazione, trascrivendola parola per parola: *Quod si Pythagorae*, dice egli (*Cohort. ad Graecos*, p. 18), *de singulari Deo sententiam clarius perspicere vultis, audite haec illius verba: Deus unus est: nequaquam autem, ut quidam suspicantur, extra mundum, sed in ipso: totus in toto circulo inspiciens omnes generationes. Temperatio est omnium saeculorum, et opifex virtutum et operum suorum. Principium omnium, in caelo lumen, et omnium pater mens et animatio universorum, circulorum omnium motio. Ita igitur Pythagoras.* Sulle quali parole fa il Bruckero questa importante osservazione, che il dialetto dorico,

in cui sono, mostra chiaramente che furono da S. Giustino copiate da qualche antico scritto Pitagorico, onde ne viene di molto accresciuta l'autorità della testimonianza.

Riporta pure anche S. Giustino questi celebri versi di Pitagora (*Lib. de Monarch.*, p. 38):

Si quis dicat, Deus sum, praeter unum, hic debet
Mundum isti similem creare, ac dicere, hic meus est;
Nec solum creare ac dicere, meus est, sed etiam habitare
Ipse in eo, quem fecit, certe ab isto factus est.

Aggiugneremo per maggior confermazione l'autorità di Lattanzio (*De ira Dei*, cap. XI): *Pythagoras unum Deum confitetur, dicens incorporalem esse mentem*: di Macrobio (*in Somnium Scipionis* lib. I, cap. 6): *Monas initium finisque omnium, neque ipsa principii aut finis sciens, ad summum refertur Deum* (Vide Stobaeum, *Elog. phys.* cap. I *et* III *de Onato Pythagorico*, Voss. p. 4, *De orig. Idol.*)

Possiamo adunque sicuramente affermare, sulla fede de' più venerati scrittori dell'antichità, che la miglior parte della vetusta Italica Sapienza tutta si rivolse ad investigare la natura, gli attributi, le operazioni della Divinità, nella cui contemplazione si sollevarono que' sublimi ingegni fino a poter conoscere ed insegnare altrui con naturali argomenti che Dio è una mente di sua natura semplicissima ed immutabile, dotata di somma intelligenza e virtù: che questa mente nella sua intelligenza contiene il necessario ed immutabile ordine delle verità eterne, e che per la somma virtù di lei fu secondo le più perfette leggi dell'armonia fabbricato il mondo. Abbiamo veduto che, laddove il nome di Dio essi attribuirono all'anima del mondo, e questa costituirono in un etere o fuoco sottilissimo, non altro vollero significare se non che co-

testo fuoco serve alla mente di organo ed instrumento, per mezzo di cui opera nelle nature inferiori, nelle quali penetra quel sottilissimo elemento: alienissimi per altro dal confondere la natura della mente suprema con quella di quest' anima universale, sebbene le concedessero il nome di Dio per la sua congiunzione colla mente suprema: che finalmente stimando essi che, operando Iddio nell'Universo in virtù della diffusione dell'etere, questo Universo aggiunsero altresì alla mente suprema come suo corpo, in cui tenendo essa il principato, lo animasse, e quindi una universale natura animante risultasse, a cui parimente diedero il nome di Dio per cagione della mente in essa dominante, e non perchè stimassero la Divinità diffusa ed inerente nelle varie parti del mondo.

§ IX.

Della produzione del mondo secondo Pitagora.

Rimane ora da ricercar più particolarmente, qual si fosse la opinion loro intorno alla maniera in cui fu il mondo creato da Dio, e quale idea avessero della provvidenza, con cui lo regge e governa. Quanto alla prima parte, la quistione si riduce a sapere se Pitagora abbia conosciuta la creazione propriamente detta dal nulla; o se, supponendo, come la maggior parte degli antichi filosofi, la materia eterna, non altre parti concedesse a Dio nella produzion del mondo, fuor solo quella di comporlo ed ordinarlo. Ma tanta è la scarsezza e l'ambiguità de' monumenti che ci restano su questo punto, che pericolosa cosa mi parrebbe il volere accertatamente definire la quistione per l'una parte

o per l'altra. Ci dicono in generale che Pitagora fece sortire in certa guisa il mondo da Dio per via di emanazione (V. *in fine la nota* 8); ma cosa egli intendesse per cotesta emanazione, non lo spiegano a sufficienza. Può questo nome di emanazione ricevere tre significati. Volendosi prendere nel senso più naturale ed ovvio, verrebbe a significare che il mondo era già o formalmente o virtualmente contenuto in Dio, e che egli il gettò fuori, come appunto il ragno getta dal suo corpo le fila onde tesse e ordisce la sua tela; chè di tale brutta similitudine si valsero alquanti per figurare la produzione delle cose fatta da Dio. Questo senso essendo incompatibile colla dottrina di Pitagora intorno alla natura di Dio, non gli può essere attribuito in alcun modo. Si può in secondo luogo prendere il termine di emanazione più largamente per la produzione di una cosa da un principio, in cui sia ella contenuta in maniera eminente, come si dice, per cui avviene che la cagione dia l'essere all'effetto senza diminuzione alcuna o comunicazione del suo proprio essere; ed in questo senso verrebbe la emanazione a coincidere colla giusta idea della creazione dal niente. Può in terzo luogo prendersi la emanazione impropriamente per significare una qualunque formazione di una cosa da una materia preesistente. Onde qui ritorna la quistione, a quale tra questi due ultimi significati piacesse a Pitagora, o all'antica scuola Pitagorica di attenersi. Io, come ho detto, nulla trovo in questo argomento da potere affermare positivamente: e mi contenterò pertanto di venire esponendo alcuni riflessi, da' quali mi pare che cotesta quistione, comecchè oscurissima in sè stessa, potrebbe ricevere qualche luce.

Tre sensi della voce emanazione.

Primieramente egli è certo che il sistema della emanazione è molto più antico di Pitagora. Fu questo un sistema comune agli Egizj, a' Magi, che lo ebbero da Zoroastro, ai Ginnosofisti dell'India, agli Arabi. Passò nella teologia popolare e favolosa de' Greci, si ritrova ne' più antichi monumenti della filosofia Cinese e della Giaponica, e (ciò ch' è più mirabile) la memoria se ne è conservata fin tra' popoli salvatici dell'America. E giacchè un tal sistema non è fondato su di alcuna immediata idea di sensazione, e neppure alcuno, siccome io credo, dirà giammai che egli sia parto di qualche idea innata, convien pur che fuor di esso si ritrovi la ragion sufficiente di una sì fatta universalità, per la qual ragione s' intenda come abbia potuto diffondersi per un sì gran numero di popoli e di genio e di costume tanto diversi. Per rinvenire questa ragione basta riflettere che il fondamento del sistema è un fatto, cioè la creazione del mondo: fatto il più grande, il più memorabile e capace di lasciare di sè profondissima impressione negli animi degli uomini, e propagarsi da padre in figlio sino alla più rimota posterità. E questo fatto si trova involto nel sistema della emanazione presso tutti que' differenti popoli, non solo quanto alla sostanza, ma ancora quanto ad alcune circostanze e particolarità, che suppongono, o piuttosto danno evidentemente a conoscere che fu un tal sistema non il puro frutto di una qualche speculazione filosofica, ma che dovette essere almeno in parte fondato su qualche narrazione fatta antichissimamente dell'avvenimento che n' è la base principale. E certamente la concordia del sistema, quanto alle particolarità, non può essere stata d'altronde originata che da una istoria o tradizione, la quale da un fonte comune sia

Antichità ed universalità del sistema dell' emanazione.

Su di che fondata.

passata in tutte quelle parti del mondo, ove la credenza del fatto trovasi congiunta colla rimembranza di consimili circostanze. Adunque l'epoca antichissima della origine di quella tradizione tanto universale ha dovuto precedere il tempo in cui gli uomini o da una sola famiglia, o da una ristretta contrada partendosi, si divisero e coll'aumentarsi occuparono tutta la terra conosciuta; e dovette per conseguenza questa epoca del racconto non essere guari lontana dal tempo in cui potea essere ancora fresca e viva la notizia del fatto, ed in cui il genere umano, nascente appena e tutto in pochi uomini raccolto, potè maravigliarsi della sua esistenza. Quindi è che al sistema della emanazione si trovano presso i Caldei, i Magi, gli Egizj, gli Arabi, gli Etruschi, i Fenici congiunte circostanze molto uniformi a quelle che scritte furono da Mosè. Hanno molti valentissimi uomini con grande studio quelle circostanze rintracciate, ed avendole colla narrazione del sacro testo riscontrate diligentemente, tanti e sì espressi vestigi di conformità vi ravvisarono, che s' indussero a pensare, anzi tennero per fermo ed indubitato che dall'istoria di Mosè dovettero certamente i Gentili derivare i principj della lor teologia, la quale, sebbene in progresso di tempo con mostruose favole adulterata in istrane guise, ritenne pure anche una qualche delineazione ed un qualche colore della sua primiera forma. Egli è vero che questa medesima opinione è stata con forza combattuta da non pochi altri critici ugualmente eruditi e perspicaci, a' quali per molti non improbabili riscontri di molto più antica di Mosè sembra che far si debba la favolosa teologia di que' popoli, che abbiamo detto. Per la qual cosa hanno creduto doversele cercare altra origine e quella dis-

giunta del tutto dalla sacra Storia. Ma nell'indagare questa origine altro non è finora riuscito loro di rinvenire, fuorichè o congetture, o specolazioni non più fondate, nè più probabili, che le applicazioni delle Storie sacre alle favole de' Gentili, le quali essi deridono nei mantenitori della prima opinione. Nella qual contesa fra uomini dottissimi, se mi fosse lecito lo esporre con ogni rispetto il mio sentimento, direi che i primi da un principio fondatissimo deducono una conseguenza non del tutto necessaria; e che gli altri dalla falsità della conseguenza non a buona equità deducono la falsità del principio. Il principio è questo, che, veggendosi registrato nella teologia di molti antichi popoli il fatto della creazione del mondo con varie circostanze uniformi fra loro e conformi a quelle che si leggono nel Genesi, questa cospirazione o concordia per ogni altra via impossibile dimostra chiaramente che da un medesimo fonte e Mosè e quegli altri popoli hanno tratta la notizia di quel fatto. E questo principio è certamente appoggiato alle più comuni, più sane, più applaudite regole della critica nel determinare il modo che si ha da tenere per rimontare all'origine di una tradizione che si scorge ne' tempi inferiori sparsa e dilatata in molti e differenti paesi. Ma che da Mosè, come da primo autore, abbia dovuto la memoria della creazione del mondo penetrare nell'Egitto, nella Caldea, nell'India, ec., questa è una conseguenza che non è punto connessa col principio, da cui fu cavata forse troppo precipitosamente. Si conceda pertanto che della creazione del mondo, del diluvio e de' fatti che precedettero e seguirono il diluvio, la conoscenza non sia punto pervenuta da Mosè alle altre nazioni. Si conceda che, conservatasi in quelle nazioni, e da' sa-

cerdoti massimamente, la memoria di quei fatti, su quella abbiano edificata la loro teologia. Si conceda che per la soppraggiunta idolatria siasi questa in progresso di tempo in molte parti guasta e deturpata; e svanirà ogni opposizione tra' critici, e con maravigliosa facilità si concilieranno tutte le differenze. La teologia de' Gentili, che sotto questo nome comprende tutte le antiche cosmogonie e teogonie; si troverà in alcune parti conforme presso tutt' i popoli, e sarà in altre parti difforme ed opposta. Sarà conforme nelle circostanze che convengono colla narrazione di Mosè, perchè sono queste un resto del primiero fondo comune a tutti. Saranno poi le gentilesche tradizioni fra loro discordanti ne' punti in cui da Mosè si dipartono, perchè questi punti furono dalla sopravvegnente idolatria a poco a poco introdotti; e che, essendo parti dell'errore e della fantasia, debbono esser diversi tra' diversi popoli. Da questo pertanto, che gli Egizj, i Caldei, i Fenici, ec., non abbiano preso da Mosè i fondamenti della loro teologia, non segue in alcun modo che le tradizioni loro non abbiano avuto in tempo assai più antico di Mosè una comune origine; con questa insigne differenza, che ne' libri di Mosè pura e sincera si conservò la narrazione di que' fatti; laddove per la depravazione delle opinioni si corruppe nella teologia dei Gentili.

Da questo concludo che il sistema della emanazione non fu altro in fonte, che la credenza della creazione dal nulla operata per la virtù di Dio, che dalla sua essenza senza diminuzione o comunicazione della propria sostanza estrae il mondo e gli dà l'essere. Infatti non potea l'idea della emanazione venire per altra parte in capo a tanti uomini. I filosofi che hanno meditato sulla

origine del mondo, non mai furono per le loro specolazioni condotti ad una tale idea. Tutti supposero una materia preesistente; e chi le diede una virtù naturale di muoversi, onde per la varietà de' suoi movimenti s'incontrasse finalmente nell'ordine in cui veggiamo il mondo; e chi, veggendo l'assurdo che v'ha nell'attribuire alla materia una sì fatta virtù, o nel supporre che da un casuale disordinato incontro di particelle confuse potesse nascere il bell'ordine che si scorge nel mondo, pensò che il moto ed il regolamento del moto fosse da una mente saggia impresso alla materia; onde credettero che il mondo fosse da Dio fabbricato nella stessa guisa che veggiamo fabbricarsi dagli uomini i palazzi e le città. Ma non giammai o il senso o la riflessione potè loro dare idea di questa emanazione, per la quale Iddio dalla sua sostanza trae il mondo, a cui dà l'esistenza. Il che fa vedere che quella idea non potè introdursi che per via di un qualche autorevolissimo racconto o rivelazione (1).

(1) S'incontrano presso tutti i popoli, de' quali abbiamo le istorie, vestigi della creazione del mondo tenuta in conto di una antichissima tradizione. Di questo fan fede tutte le cosmogonie, tutti i monumenti storici e poetici degli antichi tempi. Vi si parla della formazione del mondo come di un fatto trasmesso da' primi uomini a' loro discendenti. Ora parmi che l'esistenza sola di cotesta tradizione rechi seco stessa una prova della sua verità ed autenticità. Gli uomini avvezzi dall'infanzia a veder il Sole, la Luna, gli astri ed in generale il mondo conservarsi sempre il medesimo senza alterazione, senza la minima ombra di caducità, e sentendo da' loro maggiori ciò che questi aveano altresì inteso da' loro avoli, cioè che il mondo era sempre apparito nel medesimo stato, sarebbono stati senza dubbio disposti naturalmente a credere l'eternità del mondo. Ed un uomo che scoperto avesse per via di concludente discorso l'assurdità di un tale supposto, non mai avrebbe potuto persuaderne il restante degli uomini contro i pregiudizj de' sensi e della immaginazione.

Tornerà bene il trascrivere a questo proposito quanto dice il Serano nell'argomento del Timeo. Ecco le sue parole volgarizzate da Dardi Bembo: « Affermo (e sia con buona pace degli eru-
« diti, al giudicio de' quali mi rimetto) che dalle
« parole di Platone non si può dimostrare che
« egli abbia sostenuta la opinione che la materia
« del mondo sia eterna, se non che nella mente
« di Dio, il quale siccome aveva presso di sè
« ab eterno delineata la forma del mondo che a
« suo tempo aveva decretato di creare, così aveva
« fatto ancora della materia; ed in tal senso so-
« stengo poter darsi l'eternità della materia e della
« forma, se è vero ciò che appresso questo filo-
« sofo tante volte si ripete, che Dio è creatore
« del mondo; poichè non sarebbe creatore come
« Dio, se altronde, fuorchè di sè stesso, avesse
« presa la materia; e non sarebbe onnipotente,
« cioè non sarebbe Dio; lo che certamente ri-
« pugna ai principj del lume naturale. Aggiugne
« altresì, che da' vestigi dell'antica opinione, la
« quale tra i Gentili rimase dalle oscurità delle
« favole ricoperta, apparisce che gli Antichi eb-
« bero opinione che la prima materia fosse crea-
« ta. Queste sono le parole di Esiodo. Prima nac-
« que, e fu il Caos. Donde poi dice che nacque
« subito la terra, il cielo, il tempo, l'amore, cioè
« l'analogia delle cause naturali, ed io con molta
« diligenza incalzo questo luogo; perciocchè con
« espresso vocabolo si nota la nascita, o sia pro-
« duzione del Caos, cioè della materia prima. Dif-
« ferisco poi ad un più opportuno trattato altre
« cose che a questo luogo appartengono, da me
« osservate ne' fragmenti degli Antichi. Certo è
« che rimasero alcune scintille della verità pri-
« mitiva negli animi de' superstiziosi, le quali poi

« col corso de' secoli involte nelle nuove inven-
« zioni, in fine passarono in meri delirj di fa-
« vole. » Fin qui il Bembo.

Ora essendo che Pitagora fu iniziato, o almeno fu informato de' misterj degli Egizj e degli Orientali, dalla idea che questi avevano della emanazione si potrebbe concludere, qual nozione ne avesse conceputo lo stesso Pitagora. Non hanno mancato eruditi scrittori, quali sono Tommaso Hyde, Prideaux ed altri, a' quali è paruto di rinvenire ne' monumenti de' Magi l'idea di una vera creazione. Io non ardirò di affermare tanto: dirò solo che mi pare che la loro opinione meriterebbe almeno di essere sodamente confutata da chi sente in contrario, e non semplicemente e quasi imperiosamente rigettata. Mi ristringerò dunque in queste proposizioni. È cosa da non mettersi in dubbio che i profeti almeno ed i sapienti dell'Ebreo popolo abbiano avuta notizia della creazione dal nulla. È sentenza antica ben fondata che Pitagora conversato abbia con alcuni de' Profeti o sapienti Ebrei, o sia stato almeno informato de' loro sentimenti. Niente di più fievole che gli argomenti co' quali hanno alcuni tentato d'introdurre il Pirronismo su questo punto. Dalle quali proposizioni concludo non essere punto improbabile che Pitagora abbia avuto idea della creazione dal niente, ed abbiala introdotta nel suo sistema, siccome di tante altre cose l'arricchì, le quali da' Caldei e da' Magi tolse senza alcuna dubitazione.

Siccome la ragione incontra una grandissima difficoltà nel volersi formare il concetto di una creazione dal nulla; non è neppure improbabile che fosse su questo punto abbandonata di poi la dottrina di Pitagora da' suoi seguaci, massima-

mente da quelli che ardirono metter le mani nel sistema del lor maestro e riformarlo a lor talento. Sebbene pare che si trovi ancora la creazione adombrata in Platone in modo tale da farvisi riconoscere, come al Prideaux, al Beausobre parve di ravvisarla nel Timeo. Potrebbe egli anch'essere che colle dottrine Ebraiche o Caldee fosse venuto Pitagora in cognizione della creazione dal nulla; ma che vinto dalla difficoltà di concepirla, non l'avesse adottata. Comunque siasi, giacchè in questa discussione non si possono cavare che poche scintille di probabilità, senza dichiararmi a favor di Pitagora, dirò soltanto che chi volesse favorirlo e mantenergli il vanto di aver conosciuto la creazione dal nulla, potrebbe farlo con ragioni non inverisimili, nè avrebbe da temer che gli venissero opposti argomenti, non dico più efficaci, ma neppure ugualmente robusti.

§ X.

Idea della creazione del mondo secondo Timeo.

Passiamo ad altri più certi documenti della dottrina della vecchia scuola Pitagorica intorno alla maniera con cui creò Dio, ovvero produsse il mondo dalla materia già supposta esistente. Tra questi il più illustre ed autentico è il trattato dell'Anima del mondo, o sia della Natura, di Timeo di Locri: trattato veramente aureo, come dice il Serano, e bellissimo monumento della più pura dottrina degli antichi filosofi. E comecchè si possa concedere che alle dottrine ricevute nella scuola Pitagorica Timeo aggiugnesse in quel libro qualche cosa del suo, del che non so se vi

sia prova sufficiente; non è però da mettersi in dubbio che Pitagorica non sia l'idea principale e maestra che regna in tutta l'opera, ed alla quale risguardando Timeo disegnò e costruì ed innalzò il suo edifizio.

Due sorte di cagioni secondo Timeo.

1. Disse adunque Timeo *due essere le cagioni di tutte le cose: la mente cagione di quelle che si fanno secondo la ragione: la necessità cagione di quelle che sono con violenza prodotte per le potenze e virtù dei corpi.*

La mente cagione dell'ordine.

Attribuisce pertanto Timeo alla mente tutti gli effetti, nella produzion de' quali si scorge la direzione di una intelligenza, che sono tutti quelli ne' quali osservasi un qualche ordine di mezzi diretti ad un fine. Riduce poi alla necessità quegli effetti i quali sono determinati dalle potenze o facoltà naturali de' corpi, quale si è v. g. la evaporazione dell'acqua, prodotta per il calore del fuoco. De' primi la ragion sufficiente non può ritrovarsi, fuorchè nell'intelligenza di una mente che si prefigge un fine, e adatta i mezzi atti a conseguirlo. Degli altri ripone la ragion sufficiente nella potenza de' corpi, determinata per sè stessa a produrli. Però è chiaro che in questo luogo il nome di *violenza* non vien preso nel senso scolastico per un modo contrario alla naturale inclinazione de' corpi, ma per opposizione a ciò che si fa per la libera elezione di una natura dotata di ragione, e vien a significare lo stesso che la necessaria determinazione per cui sono i corpi necessitati a produrre certi effetti in virtù delle potenze di cui sono dotati: la necessaria determinazione del fuoco, per esempio, a liquefare la cera.

Cosa significhi la voce *violenza* presso Timeo.

2. Timeo vuole *che Dio si addimandi quella prima cagione, o sia la mente; e dice che ella*

è della natura del bene, cagione delle cagioni, e riduce alla necessità le altre cagioni che seguono e sono coadjuvanti.

Cosa sia la necessità, e come dipenda questa dalla mente.

A chi ha letto il trattato, non può riuscire oscura la interpretazione di questo passo. Le potenze o facoltà attive de' corpi dipendono dalle lor forme. Inoltre, perchè i corpi possano produrre per mezzo delle lor potenze certi determinati effetti, si richiede un certo determinato rapporto di distanza o situazione degli uni rispetto agli altri. Adunque la necessità, in virtù della quale i corpi sono determinati a produrre certi effetti, non può aver luogo nella natura, se non si suppone innanzi che la materia sia stata vestita di certe forme, onde hanno da risultare i corpi dotati di tali potenze: e se di più non s'intendono i corpi in un certo ordine di situazione collocati gli uni presso gli altri. Ma la materia è indifferente a ricevere qualunque delle forme di cui è capace; ed i corpi che risultano dalla introduzione delle forme nella materia, sono originariamente indifferenti a qualunque ordine di situazione. Adunque la primitiva ed originale introduzione delle forme nella materia, e la primitiva ed originaria disposizione de' corpi integranti dell'Universo debbesi riferire non alle cagioni conseguenti e coadjuvanti, che si riducono alla necessità, le quali anzi da cotesta introduzione e disposizione dipendono; ma unicamente alla prima cagione, alla mente, che è principio delle ottime cose. Senza che e nella introduzione delle tante diverse forme onde sorge la mirabile ordinatissima varietà de' corpi che compongono ed abbellano l'Universo, e nell'armonica loro situazione manifesti appajono i contrassegni della direzione d'una mente architettonica. Prodotti poi questi

corpi dalla materia per le forme in essa introdotte dalla mente suprema, ed ordinati li corpi nella ottima disposizione che li veggiamo, questi corpi per naturale necessità derivata dalle loro potenze o virtù sono determinati a produrre que' varj fenomeni che, sempre alterando il mondo nelle sue parti, sempre il rinnovano e conservano. Così il Sole per mezzo del calore alza i vapori ed eccita i venti; questi, congregando i vapori, li fanno precipitare in pioggie; da queste filtrate nelle cavità de' monti scaturiscono i fonti, ec. E queste sono le cagioni che Timeo riduce alla necessità, e che egli chiama conseguenti e coadjuvanti. Tanto è adunque lontano che nel sistema Pitagorico Iddio sia soggetto alla necessità della natura, che anzi la necessità della natura e le cagioni che ad essa si riducono, siccome conseguenti, non possono aver luogo, se non dipendentemente dall'ordine introdotto nell'Universo per la virtù della suprema mente, che l'architettò con somma intelligenza.

3. Aggiugne Timeo *che tutte le cose si riducono all'idea, alla materia ed al sensibile, come lor parto. La idea è ingenita, immobile, permanente, e della natura di ciò che è sempre lo stesso, intelligibile, esemplare delle cose generabili, che vertono in una perpetua mutazione. La materia è come un ricettacolo e matrice che nel ricevere lo impronto delle forme dà nascimento alla terza sostanza, che è quella del sensibile.* Dippiù *essere la materia sempiterna e mobile, priva di forma e di figura, ma capace di ricevere qualunque forma: quella che è intorno ai corpi, essere divisibile e di altra natura.*

Della idea secondo Timeo.

La idea, quale vien descritta in questo luogo da Timeo, non è aliena dal concetto secondo cui

sogliono i metafisici considerare le forme astratte. Queste forme astratte hanno due rispetti: l'uno all'intelletto, secondo il quale rispetto la forma astratta è propriamente la idea per mezzo di cui l'intelletto conosce la natura delle cose. L'altro rispetto è quello della forma, in quanto è ricevuta nella materia, ed in questo senso dicesi la idea esemplare delle cose. Così l'architetto nel disegnare un edifizio ne forma la idea nella sua mente, e questa si dice esemplare della disposizione che dee ricevere la materia dello edifizio. In tal guisa s'intende, come l'idea sia detta da Timeo ingenita, immobile, permanente, siccome ingenita può dirsi, immobile, permanente la idea del circolo e di qualunque forma astratta, la quale è sempre simile a sè medesima. Quindi aggiugne che la idea è della natura di ciò che è sempre lo stesso, e per conseguenza dello intelligibile. Si vedrà in appresso che la idea, in quanto esemplare del mondo e delle parti di esso, viene riposta da Timeo nell'intelletto di Dio che il fabbricò giacchè la idea che rappresenta le forme, suppone una mente che le conosca, e la idea che è esemplare di una qualunque forma, dee appartenere alla mente che è cagione che quella forma sia ricevuta nella materia; siccome la idea che è esemplare d'un edifizio, s'intende essere quella che ebbe in mente l'architetto, che il disegnò. Nel descrivere la materia, dice Timeo che ella era mobile, ma senza forma e figura. Dal che si può inferire che egli facesse consistere la forma nella disposizione o configurazione che risulta dalle parti mobili della materia adunate e connesse con un certo ordine.

Spiegazione piana di un passo difficile di Timeo sulla materia.

Potrebbe far difficoltà il detto che siegue, cioè che la materia che è circa i corpi, è divisibile e

di altra natura. Nè par facile a prima vista il capire ciò che intendere si voglia Timeo con quelle parole. Pure a me sembra che la spiegazione data di sopra del sistema Pitagorico intorno alla materia sia piucchè sufficiente a togliere tutta l'oscurità di questo passo. La materia, secondo i Pitagorici, consiste in elementi semplici senza veruna estensione. Dunque la materia considerata in sè stessa non è divisibile. Ma quando cotesti elementi sono adunati e connessi fra loro con una certa disposizione atta a formare un qualunque corpo, allora s'intende come cotesto complesso d'elementi semplici, che è la materia di quel corpo, sia divisibile; potendosi ogni complesso dividere nelle parti elementari onde egli vien costituito.

Tre modi di conoscere analoghi a tre sommi generi delle cose.

4. Tre adunque essendo le cose, la idea, la materia ed il sensibile, Timeo assegna tre differenti modi di cognizione a quelle corrispondenti, e dice che la idea si conosce dall'intelletto e per via di scienza; la materia per discorso indiretto e per via di remozione, come dicono [che è quanto credo voglia significare Timeo con queste parole: λογισμῷ νόθῳ, essendochè la voce νόθος, secondo Suida ed Eustazio, è fatta dalla particola νε che ha forza privativa, e dal nome θεῖος il quale si deduce ἀπὸ θεᾶσθαι (*intueri, cernere*)]; imperocchè, soggiunge Timeo, la materia non si conosce direttamente e per idea positiva, κατὰ συνθυωρίαν, ma per analogia o proporzione. Il qual passo oscuro nella traduzione del Serano e di Dardi Bembo si può in questa maniera intendere facilmente. Imperocchè delle forme che ci sono rappresentate per le idee astratte, abbiamo un concetto positivo e di quelle per la lor immutabilità possiamo ragionar scientificamente. All'in-

contro, degli elementi semplici che, secondo i Pitagorici, costituiscono la materia, non abbiamo idea positiva, e soltanto li conosciamo per via d'argomentazione e di analogia, per la quale si conclude che, siccome ogni composto si risolve in parti che sono differenti dal composto, così lo esteso ha da risolversi finalmente in principj non estesi, i quali pertanto conosciamo non per idea positiva, ma rimovendo dal concetto loro la positiva idea dello esteso, e giudicando che tali debbono esistere. Il sensibile finalmente si conosce per via di senso e di opinione, che vuol dire, che dello stato delle cose sensibili non abbiamo conoscenza evidente, ma soltanto opinione per cagione delle continue loro mutazioni. Così il Geometra può con discorso evidente dimostrare dalla generazione del circolo la uguaglianza de' suoi raggi, mentre ha per oggetto la idea astratta del circolo; ma non può se non per via di opinione affermare la uguaglianza rigorosa de' raggi in un circolo descritto col compasso su di una materia data.

5. Queste cose premesse, entra Timeo a spiegare la formazione del mondo, e dice che, *prima che il mondo fosse creato per opera di ragione, vi era la idea, la materia e Dio artefice del migliore.*

La creazione del mondo vien qui riferita tra gli effetti dipendenti da una cagione che opera per via di ragione; e viene in tal guisa contraddistinta dagli effetti, che dipendono dalla necessità, secondo la distinzione fatta di sopra dallo stesso Timeo.

6. Quindi siegue a dire che, *l'ordinato essendo migliore del disordinato, e Dio, siccome buono, veggendo che la materia era vagante e senza or-*

dine, pensò che era d'uopo che egli la ordinasse, e tra le infinite mutazioni di cui è suscettibile, in una certa e stabile ed ottima forma la componesse. Indi nacque il mondo bellissimo e perfettissimo formato di tutta la materia esistente, da Dio raccolta ed ordinata in leggiadrissime forme.

Distinzione tra Dio ed il mondo.

Qui manifesta appare la distinzione tra Dio ed il mondo e la materia di cui è composto. Certamente non può negarsi che Timeo non distingua con somma accuratezza in questo luogo la materia vagante e disordinata, da quello che la raccolse, le diede determinata forma ed ordine e ne compose il mondo. Dal che segue che la mente architettrice dell'Universo è di una natura essenzialmente diversa da quella di tutte le sostanze che il compongono e comprendono tutta l'ampiezza della materia. Fu dunque il mondo creato da una mente distinta dal mondo.

Il mondo creato da Dio per elezione.

Si scorge inoltre che a creare il mondo non fu la mente astretta da veruna necessità naturale, siccome le forme plastiche producono per necessità i loro effetti nella materia in cui elleno sono; ma essendo la mente ottima, e veggendo quanto più vi ha di bontà e di bellezza nell'ordine che nella confusione, si mosse per ottimo consiglio e direzione a volere imprimere nella materia quel più bell'ordine di cui essa era capace, acciocchè ne risultasse un mondo sensibile, perfetta e bellissima immagine del mondo intelligibile, contenuto nella intelligenza della mente suprema, e che è la eterna idea ad esemplare, secondo cui volle fabbricar il sensibile. Ecco adunque Iddio autore del Mondo rappresentato da Timeo, come cagione intelligente ed ottima, operante affine di produrre ottime cose.

7. Per formare il mondo perfetto raccolse Iddio tutta la materia, e le diede la forma rotonda; indi avviene che il mondo secondo Timeo comprenda tutto ciò che può esistere, non rimanendo altra materia onde possano formarsi nuove cose ed essendo tutte le di lui parti legate con armonia e con ottima proporzione contemperate, e comprese da una circonferenza sferica, sono atte per la proprietà di una tale figura a reggersi e sostenersi vicendevolmente, sicchè niente può giammai, fuorchè Dio stesso sconvolgere l'ordine da lui stabilito nell'Universo. È pertanto il mondo di sua natura stabile e permanente. Ecco le parole stesse di Timeo fatte latine dal Serano: *Quatenus igitur Mundus globosa est figura, sibique a Deo undequaque similis, omnes certe alias figuras, quae quidem unius sint generis, capere potest. Jam ex illo circulari motu perpetuum quemdam tenorem conservat. Sola enim globosa illa sive circularis figura potest, et dum quiescit et dum movetur, in eodem loco apta quadam commensuratione componi; ut nunquam vel deficiat, vel in alium quempiam commigret locum: quoniam videlicet omnia paribus ab ipso medio distent intervallis. Cum porro levissimus sit et prorsus aequabilis, ut nihil ad summam perfectamque aequabilitatem desiderari in eo possit, minime indiget mortalibus instrumentis, quae ad facilem expeditumque usum caeteris animantibus aptata sunt et accommodata.* Poco inanti avea detto: *mundum nunquam corrumpendum ab alia causa, praeterquam a Deo, qui ipsum composuit, si quando voluerit ipsum dissolvere: at non est boni genitoris ad sui faetus et pulcherrimi quidem illius perniciem impelli.*

Da questo luogo parmi che maravigliosamente

si rischiari qual fosse di Pitagora il pensiero, quando, secondo la testimonianza di Plutarco (*De plac. Philos.* lib. I, cap. 25), affermò essere il mondo cinto e come avviticchiato dalla necessità. Conciossiachè la necessità, come poc'anzi abbiamo veduto, è propria di quelle cagioni che operano non già per via di consiglio ed elezione, ma in virtù delle potenze o facoltà di cui vestiti sono i corpi. Ora in questo luogo la perpetuità o inalterabile permanenza e durazione del mondo si deduce appunto dal perfetto equilibrio che regna tra le parti di esso, e dall'equabile loro movimento in virtù della forma circolare in cui è il mondo circoscritto. È adunque il mondo perpetuo per necessità di natura, nel senso in cui è cotesta necessità definita da Timeo; e siccome questa deriva dalla forma che tutto l'Universo comprende siccome stimavano quegli antichi filosofi, conseguentemente poterono affermare che la necessità cinge il mondo. Ma questa necessità, che nasce dall'ordine con cui fu il mondo compaginato dalla mente a questo effetto per opera di ragione, soggiace sempre all'impero ed arbitrio della mente, la quale può sempre quando le piaccia, distruggere l'ordine da essa stabilito, sebbene per essere questa ottima si argomenta che nol farà giammai, non essendo conveniente ad un ottimo genitore il volere la rovina d'un suo parto, e d'un parto bellissimo. Quanto adunque vanno ingannati coloro che da questo passo di Plutarco e da altri consimili di altri autori prendono motivo di concludere che li più celebri sapienti dell'antichità amassero meglio la generazione e il governo del mondo affidare ad una cieca invincibile necessità, che al savio consiglio di una mente suprema facitrice e reggitrice del tutto.

Cosa sia la necessità che cinge il mondo secondo i Pitagorici.

Perchè gli Antichi credessero il mondo animato.

8. Da questa idea di perfezione, che somma credettero quegli Antichi doversi convenire al mondo, siccome ad effetto di un'ottima cagione, dedussero che il mondo dovea essere dotato di anima e di ragione. *È perfetto il mondo*, sono le proprie parole di Timeo, *animato e ragionevole;* anzi dall'attributo di perfetto conclude gli altri due attributi di animato e di ragionevole: mentre soggiunge queste altre parole: *Essendochè lo animato e ragionevole è migliore dello innanimato e privo di ragione.* Indi dell'anima del mondo favellando, dice espressamente che ella *fu da Dio formata, il quale avendola infissa in mezzo al mondo, indi la sviluppò, e il mondo tutto ne ricoprì.* È dunque nel sentimento di Timeo che fu senza dubbio quello della scuola Pitagorica fattura di Dio, e non Dio stesso; onde veggiamo che anco Plutarco (*De plac. Philos.* lib. IV, cap. 7) asserisce che secondo li Pitagorici l'anima non è Dio, ma opera del Dio immortale. Dal che si conferma vieppiù che se talora è Dio chiamato anima del mondo, una tale denominazione gli viene data non propriamente e come attributo della sua sostanza, ma in quanto egli dell'anima valendosi, come di organo e di instrumento regge il mondo, e per mezzo di essa lo anima. E perchè Iddio somma ragione tiene nel mondo e nell'anima del mondo il principato, dissero altresì che il mondo è dotato di ragione, parendo ad essi che siccome per la unione della mente al corpo umano risulta un animale fornito di ragione, così anche il mondo, essendo retto dalla divina mente, dovesse chiamarsi perciò non solo animato, ma anche fornito di ragione, e Dio. Ma da questo non segue in alcun modo che fosse Iddio nel sentimento loro forma informante, come si dice del mondo, ma

solo assistente; della qual cosa non può rimaner luogo di dubitare a chiunque vorrà considerare che in quel sistema Iddio è detto impassibile, indivisibile, precedente nella sua propria sostanza, se non per tempo, almeno per natura la formazione del mondo, che si muove a crearlo per consiglio ed elezione, che a ciò si determina mosso dalla bellezza dell'ordine che egli scorge nelle idee della sua intelligenza, e di cui si compiace di volere imprimere l'effigie nella materia, che la necessità non comincia ad aver luogo se non dipendentemente dalle forme impresse da lui nella materia, onde risultano certe potenze ne' corpi, ec.; senza che nell'uomo stesso, il quale pure non si fabbrica il suo corpo, come Iddio fabbricò il mondo, erano que' filosofi portati a riguardare la mente come forma assistente, anzi che informante, come si scorge dalle frequenti similitudini usate da loro del nocchiero che dirige la nave, del capitano che conduce l'esercito, ec.

Curiosa sarebbe al mio avviso la ricerca di chi s'imprendesse ad investigare, qualmente quegli antichi filosofi che fecero eterna la materia, stimassero che avesse potuto Iddio soggettarla al suo impero. Platone dice bensì che la materia nella creazione del mondo fu ubbidiente e arrendevole a' cenni del supremo Facitore; ma non ispiega in qual modo ciò si facesse, nè credo l'avrebbe taciuto, se alla sottigliezza del suo ingegno riuscito fosse di rinvenirne alcun plausibile. Io nulla trovo di più chiaro su questo proposito di quanto vien riportato da Tertulliano nel suo libro contro Ermogene. Questo infelice Eretico, posto in dimenticanza il Vangelo, e chiusi gli occhi alla pura luce del vero, tutto assorto si era e perduto follemente negli studj dell'Accademia e del Portico.

In che modo quelli che credettero la materia eterna, l'assoggettassero a Dio.

Laonde essendo egli contemporaneo di Tertulliano, e studiosissimo di quelle dottrine che in gran parte derivarono dalla scuola Italica, potè dalli molti monumenti, che ne rimanevano ancora in que' tempi, ricavare molte notizie che a noi mancano; epperò da' suoi detti possiamo in qualche modo argomentare qual fosse la maniera di pensare de' più antichi filosofi. Egli dunque nello spiegare la maniera in cui Dio opera sulla materia, recedea dalla sentenza degli Stoici, i quali volevano che Dio fosse tutto per la materia diffuso, siccome il mele nelle cellette che il contengono, e dicea che Dio coll' appressarsi alla materia potè aver forza di muoverla, siccome ha la bellezza forza di muovere chi la contempla, e la calamita forza di attrarre il ferro che le si avvicina. Sente facilmente ognuno quanto incongrui sieno sì fatti esempli per dimostrare in qual modo abbia potuto Iddio muovere e formare a suo grado, e soggetta rendersi una materia da lui indipendente quanto all'esistenza. La bellezza muove l'affetto di chi la rimira, ma l'affetto non ha che fare colla mozione della materia. La calamita, rigorosamente parlando, non muove il ferro, ma nell'accostarsi a lui fa che venga penetrato e rapito dalla cagione che ha forza di muoverlo. Onde rimane sempre la difficoltà, grande invero ed insuperabile, come Dio potesse muovere la materia, se la materia non ricevesse da lui continuamente la sua esistenza. Pure dalle riferite similitudini ben chiaramente si comprende che Ermogene e forse gli antichi filosofi, da cui egli per avventura le tolse, eran ben lontani dal pensare che Dio muovesse la materia a guisa di forma in essa inerente, e che anzi dovettero esser persuasi che Dio è un agente distinto affatto dalla materia su cui

opera, siccome la bellezza dell'oggetto è distinta dall'affetto di chi ne rimane invaghito, e la calamita distinta dal ferro che attrae.

Immaterialità di Dio riconosciuta dagli Antichi negli argomenti onde vogliono provare la impossibilità della creazione.

9. Un altro contrassegno della distinzione fatta da Ermogene, e da quelli che egli seguiva tra Dio e la materia, per cui si vede manifestamente che essi consideravano Iddio come un ente semplice e indivisibile, e per conseguenza del tutto immateriale, si può cavare dall'argomento che essi apportavano per provare la impossibilità della creazione della materia. Se la materia fosse stata creata da Dio, dicea Ermogene, l'avrebbe creata dal niente, o da sè stesso: non dal niente, perchè ripugna che dal nulla si faccia alcuna cosa; non da sè stesso, perchè se Dio l'avesse cavata da sè medesimo, già sarebbe stata una parte di Dio: ora, soggiugneva egli, ripugna che Dio, siccome indivisibile, immutabile e sempre lo stesso, dia giammai luogo a potersi estrarre da lui alcune parti. *Negat illum*, sono le parole di Tertulliano, *ex semetipso facere potuisse, quia partes ipsius fuissent, quaecumque ex semetipso fecisset Dominus: porro in partes non devenire ut indivisibilem et indemutabilem, et eumdem semper, qua Dominus.*

Abbiamo dunque sempre maggiori riscontri di questa verità, che la scuola Italica sebbene in certa guisa unisse il mondo a Dio, e perciò il denominasse un Dio genito, perchè stimava doversi ciò appartenere alla somma perfezione di lui, non tralasciò di distinguerlo da Dio per natura, come è distinto l'instrumento dall'artefice che lo adopera, e il corpo dalla mente che lo regge. E quantunque invero naturale sia e di altro genere la unione del corpo colla mente da quella che v'ha tra la nave ed il nocchiero, pure erano fissi in questo pensiero, che tanto è diversa

la natura della mente che regge il corpo, dal corpo medesimo, quanto il nocchiero dalla nave.

10. Per far vieppiù comprendere la grandissima perfezione del mondo Timeo prende argomento da questo, ch'egli è parto di una cagione la quale nel fabbricarlo non riguardò ad alcun esemplare formato con artifizio di mani, ma nella idea ch'è nella sua intelligibile essenza, ad esempio della quale tutte le cose fatte con accuratezza dovettero riuscire bellissime, e tali che giammai non desiderassero una mano emendatrice (1): *καλλιστόν τε καὶ ἀπαρεγχείρητον γίγνεται.* Laonde è il mondo perfetto tra tutte le cose sensibili, perchè il suo esemplare, che tutte le nature animate comprende, niente lascia fuor di sè, che in esso non si racchiuda. E pertanto siccome lo esemplare è l'ultimo perfettissimo termine delle cose intelligibili che tutte le abbraccia e contiene, così è il mondo rispetto alle cose sensibili.

Mondo perfettissimo secondo Timeo.

Da questo passo di Timeo può ben vedere ognuno quanto antica sia l'idea del mondo perfettissimo, il quale è un solo tra gli infiniti possibili, cioè quello che comprende tutte le forme, e queste col più bell'ordine legate e disposte. Antichissimo fu pure il pensiero che ad una mente sapientissima ed ottima convenisse scegliere quel mondo ch'ella vedesse conforme alla idea che il più perfetto le rappresentava. Poco differentemente ragiona Leibnizio (tesi 55, 56, 57).

Origine del male ripetute dalla limitazione della materia.

Dava pure anche fastidio a quegli Antichi il male che si scorge nell'Universo, e sembra gua-

(1) In questo si scorge ancora un contrassegno della convenienza che passa tra la filosofia Leibniziana e la Pitagorica. È famoso il rimprovero solito farsi da Leibnizio al sistema Neutoniano, in cui il mondo desidera continuamente *manum emendatricem*.

starne in molte parti l'armonioso bellissimo ordine, e deturparne la bontà e la vaghezza. Rispondeano che questo male veniva necessariamente originato dalla natura della materia, epperò la chiamavano mala; e così questo male riduceano alla necessità, anzi che a difetto di potenza, di sapienza e di bontà nel Creatore. Pure a chi volesse internarsi profondamente ne' loro sentimenti, forse apparirebbe che per questa mala natura della materia insuperabile in tutto, non altro intendevano che le limitazioni della sua natura, e li difetti che da coteste essenziali limitazioni nascono necessariamente; ma di questo punto mi rimetto a trattare più diffusamente, ove ragionerò delle dottrine Platoniche e Stoiche.

Sentimento di Timeo sulla trasmigrazione non differente da quello di Pitagora.

Finalmente non è da passar sotto silenzio l'ultimo passo di questo trattato di Timeo degnissimo di attenzione, nel quale sembra voler metaforicamente interpretare, come vedo credersi per molti, la opinione Pitagorica della trasmigrazione; il che ha dato loro occasione di accusarlo come disertore, anzi che riconoscerlo quale verace espositore della scuola in cui fu nudrito. Ma mi pare che in questo passo nulla dica Timeo di repugnante alla vera idea Pitagorica intorno alla trasmigrazione, quale fu da noi sopra esposta, ma solo contro la maniera d'intenderla del volgo. E da questo anzi possiamo prendere argomento di maggiore fiducia in lui, mentre veggiamo che in questo trattato non si prese pensiero di adattarsi a' sentimenti popolareschi, onde rimane che sinceramente abbia voluto esporre i suoi pensieri filosofici. Dice Timeo che, rispetto all'ignaro volgo, torna bene per frenarlo che gli si lascino credere le salutari favole sparse intorno alli premj ed alli supplizj d'una futura vita, e quelle in particolare

che, secondo la vecchia memoria, scritte furono dal poeta Jonico. E quindi consente che si lasci credere al volgo che le anime de' malviventi sciolte da' corpi facciano subito passaggio in altri corpi, per essere in essi sottoposte agli aspri durissimi patimenti: che al castigo del mal talento loro si convengono che passino in corpi di femmine le anime degli uomini pusillanimi per vergogna della lor dappocaggine; de' micidiali, ne' corpi delle fiere per pena e supplizio; ne' corpi de' porci e de' cinghiali quelle de' lussuriosi, quelle de' vani e temerarj nelle specie degli animali volatili, de' dissoluti finalmente, degli oziosi, degl' ignoranti, degl' insensati nelle specie degli acquatici. Ma questa è appunto la trasmigrazione intesa secondo le idee del più sciocco volgo, nel qual senso non crederò giammai che la intendesse la scuola Pitagorica e si dasse a credere che subito partita l'anima dal corpo trovasse pronto il corpo di un qualche animale già tutto formato per darle ospizio e ricovero. Troppo lontana è una sì grossolana idea da tutte le nozioni filosofiche sul corso naturale della generazione degli animali, nelle quali tanto già s'inoltrò Pitagora, che pare aver prevenuto o antiveduto le maravigliose scoperte del Malpighi e del Redi. Ma perchè Timeo tratti di favola una tal sorta di trasmigrazione, non vuolsi concludere che egli abbia avuto in animo di contrapporsi alla trasmigrazione spiegata in senso più filosofico, come che non men falso; cioè, che le anime sciolte da' corpi, ritenendo il corpicello etereo loro naturale organo, vaganti errino per l'aria e gli altri elementi, volgendo, come dice Plutarco, il circolo della necessità; che vuol dire seguendo il naturale corso delle generazioni, finchè da questo trasportate, sieno condotte a segno che loro si la-

vori attorno un nuovo corpo, e diventino, per così dire, un germe destinato a passare dallo stato tenebroso ad una nuova luce. Questa fu in parte l'idea d'Ippocrate, ed ha, come ho detto, qualche cosa di filosofico; laonde si può credere che in senso non molto diverso fosse intesa da' Pitagorici la trasmigrazione; del che abbiamo anche dato riscontri positivi. Ma questo stesso circolo di necessità, in cui si avvolge la serie delle generazioni, fu, come abbiamo altresì veduto, segnato e descritto dalla mente suprema, conforme all'ordine da esso lei stabilito: ed essendo questa mente riputata da' Pitagorici sapientissima ed ottima, non può a meno che essi credessero che fosse stato da essa in quell'ordine il morale combinato col fisico; e che però dovessero per una certa serie di generazioni gli animi pervenire al premio delle loro virtù, o al castigo delle lor colpe. Pure questo sistema essendo di troppo sottile e superiore alla volgare intelligenza della rozza plebe e materiale, stimò più conveniente Timeo che si mantenesse in riputazione la volgare, comecchè assurdissima credenza della trasmigrazione; la quale venendo più facilmente immaginata dal popolo, più viva altresì appresentava alla di lui fantasia la terribile immagine de' futuri supplizj. Così anche abbiamo veduto che, sebbene Cicerone nelle Tusculane dispregi grandemente le favolose poetiche descrizioni degli atroci supplizj che colaggiù nello Inferno aspettano le anime degli scellerati, scuopre nondimeno e riconosce sotto il fantastico lavoro della poesia il fondo vero e stabile somministrato dalla natura: cioè il naturale sentimento indito a tutti della futura permanenza degli animi: anzi dal confronto che fa del dispregio in cui era caduto il fiume Stige ed il

Can Cerbero ed altri sì fatti ridicoli sogni colla credenza tuttavia ferma e permanente della immortalità dell'animo, prende occasione di mostrare quanto divario passi tra le opinioni finte dagli uomini ed i giudizj della natura: quelle presto vengono scancellate dal tempo apportatore della oblivione o di altre opinioni, mentre questi quanto più si vanno maturando, tanto più veri si riconoscono. *Opinionum commenta delet dies; naturae judicia confirmat.* Nè qui posso tacer la maraviglia che mi ha fatto spesse volte il veder la franchezza colla quale certi uni sentenziano che di tante belle cose che Cicerone ha scritto in favor della Provvidenza divina e della immortalità degli animi umani, a niuna egli prestava fede. Il più forte argomento per cui si muovono a così credere, si è che nel terzo libro della Natura degli Dei Cotta, sotto il cui nome ravvisano mascherato Cicerone stesso, combatte quanto ha perorato nel secondo libro Balbo per la causa della Provvidenza, e va finalmente a involgersi nella oscura incertezza della dubitazione accademica. Nel qual pensiero sarebbono essi per avventura degni di scusa, se Cicerone medesimo non avesse nel primo libro della Divinazione prevenuto in certa guisa un sì fatto sospetto. Introduce egli in questo libro Quinto suo fratello, come difenditore della Divinazione, e così lo fa parlare. *Perlegi tuum paullo ante tertium de natura Deorum, in quo disputatio Cottae quamquam labefactavit sententiam meam, non funditus tamen sustulit;* a cui Cicerone risponde: *Optime vero. Etenim ipse Cotta sic disputat, ut Stoicorum magis argumenta confutet, quam hominum deleat Religionem.* Egli è vero che Quinto non pare del tutto soddisfatto di questa risposta. E pertanto replica: *Dicitur qui-*

dem istuc a Cottâ, et vero saepius; credo, ne communia jura migrare videatur. Sed studio contra Stoïcos disserendi Deos mihi videtur funditus tollere. Ejus orationi non sane desidero quid respondeam. Satis enim defensa Religio est in secundo libro a Lucilio; cujus disputatio tibi ipsi (ut in extremo tertio scribis) ad veritatem visa est propensior. Ove si ha da notare che sotto nome di Religione non si comprende solo in questo luogo la conoscenza e 'l culto della Divinità, ma quelle molte altre cose ancora che a quello si riferivano, e la Divinazione specialmente, che Quinto imprende a sostenere. Nel leggere Cicerone (il che ho fatto con qualche diligenza più d'una volta) mi è paruto ravvisare al certo che egli alla Provvidenza divina ed alla immortalità dell'animo dava quella fede che si presta ad una cosa riputata sommamente verisimile, e solo solo non rigorosamente dimostrata. E quando Cicerone in sè stesso pensato avesse differentemente, il che non si può sapere, giacchè niuno rimane ora, siccome io credo, de' suoi confidenti, era certamente comune una tale persuasione alli filosofi più sapienti della sua età; giacchè se fosse stata soltanto opinione popolare, non avrebbe cercato di far pompa del suo sapere col disputarne sì a lungo in que' libri che egli compose affine di far conoscere il suo valore nelle più belle quistioni della filosofia, ed acquistare la gloria da lui tanto desiderata di far gareggiare in questo le Latine colle Greche lettere.

§ XI.

Delle nozioni della Provvidenza, del fato e della fortuna.

Potranno le dottrine di Timeo fin qui recate porgere qualche lume per meglio dichiarare le poche cose che ci restano a dire delle sentenze attribuite a Pitagora intorno alla Provvidenza, al fato, alla necessità ed alla fortuna. Che sia stata da Pitagora conosciuta la Provvidenza, oltre le cose predette lo attestano di comune accordo Plutarco, Galeno ed altri Antichi. Nè in questo ebbe gran merito Pitagora, movendolo a così pensare l'unanime consentimento del genere umano, e de' Savj delle nazioni tutte che egli praticò, nel venerare la Provvidenza del Supremo Nume che tiene il governo di tutte le cose. Per rendere più sensibile al popolo questo attributo della Divinità gli venne proposto ad adorarlo sotto il nome di Minerva. *Minerva*, dice Fornuto (*Speculat. de natur. Deor.*) *est Jovis intellectus, eadem ipsa atque providentia quae in ipso est. Unde Providentiae posita sunt Minervae templa.* I poeti ed i teologi ebbero in costume di adombrare i pregi di questa Provvidenza e le loro naturali dottrine sotto l'artifizioso velame delle note finzioni, la prima idea delle quali trassero per avventura da qualche monumento di storia o di tradizione. Dissero Minerva esser nata dal celabro di Giove per denotare che la Provvidenza procede come parto dallo intendimento del Sommo Iddio. Nè madre alcuna le diedero, perchè, come segue a dire Fornuto, *Matre caret Minerva, quod peregrina sit*

Provvidenza adombrata sotto il nome di Minerva.

virtutis generatio, nec horum similis, quae ex congressu nascuntur. Proinde μῆτι, *id est consilio absorpto eam peperit Jupiter; siquidem ipse prudens, ac consilio pollens, nulla alia ex re, quam ex prompto consilio sapientiae sumsit primordia.* Fanno i poeti a Minerva con Giove comune lo scudo detto Egida: *Deinde id maxime rationi concinit, quod in Ægidis communionem cum Jove venerit, quum illa sola sit, qua excellat Jupiter, atque omnibus antestet.* Ma volendo gli Antichi che alla mente suprema e del tutto reggitrice, comecchè da essi riputata incorporea nella sua propria virtù e sostanza, fosse con tutto ciò congiunto un corpo sottilissimo, detto fuoco ed etere purissimo, quasi naturale veicolo ed instrumento della sua operazione; a Minerva diedero anche il nome di Etere, e finsero che da Vulcano, che significa il fuoco, generasse il Sole detto Apolline. E però talora trovasi descritta rispetto alla sua essenza ed origine come parto della intelligenza di Giove; talora rispetto alla sua operazione vien figurata sotto il corpo dell'Etere o aria suprema, per denotare l'instrumento con cui opera e governa il mondo. Ma il secondo rispetto non esclude giammai il primo, mentre veggiamo che gli Antichi nell'attribuire all'Etere la direzione e 'l governo di tutte le cose, il fanno nello stesso senso in cui siamo usi noi ancora tutto giorno di attribuire alla testa dell'uomo, del capitano per esempio e del ministro la condotta dell'esercito e 'l reggimento della città, non riguardando al corpo della testa o del cervello, ma alla virtù intelligente che in esso risiede. Così pure Fornuto: *Prognata autem e capite Jovis dicitur, fortassis existimantibus veteribus hinc esse praecipuam animae partem, quemadmodum et alii his aetate minores censebant, aut*

forte quia homini suprema corporis pars sit caput, mundi autèm Æther, ubi praestantissima ejus pars sit atque sapientiae causa. Non dice che l'Etere sia questa parte eccellentissima, principio della Sapienza, ma che questa è nell'Etere, come in parte principale del mondo.

Non nacquero queste idee nella Grecia. Se ne trovano i semi nella teologia degli Egizj. Abbiamo da Diodoro di Sicilia (*Bibliot. Histor.* lib. I, 12) che eglino Giove appellarono lo Spirito Celeste, perchè da esso, come da autore, deriva la virtù che anima: onde del medesimo Dio Omero favellando disse *parens hominùm Deûmque:* e dice che all'aria, in quanto occupa il supremo luogo del mondo, diedero il nome di Minerva, e questa fecero figlia di Giove. Ed avendo altresì parlato di Vulcano, che al fuoco, di Cerere, che alla terra, di Teti, che all'acqua presiede, soggiunge che era costante presso gli Egizj la persuasione che questi cinque Dei visitavano la terra; ed agli uomini ora sotto la forma de' sagri animali, ora sotto la spezie di uomini apparivano: e che questo non era punto stimato una favola; che però il poeta andato in Egitto, ed avendo da' sacerdoti saputo che ciò realmente accadeva, ne consegnò alla posterità la memoria nel suo poema con questi versi:

Hospitibusque Dei similes aliunde profectis,
Introeunt urbes variae sub imagine formae;
Ut videant, quae prava viris quae justa gerantur.

Dal che si può agevolmente comprendere che nel denominare gli Egizj Giove lo spirito celeste, Vulcano il fuoco, Minerva l'aria, Cerere la terra, Teti l'acqua, eran ben lontani dallo stimare che la Divinità consistesse in que' corpi elementarj; ma solo intendeano di designare col nome di ciascun ele-

mento il Nume divino che ad esso presiede, il quale solo potea vestire forma di uomo o di animale, e così apparire agli uomini. *Usque adeo ne*, diceano i Gentili presso S. Agostino (lib. IV *De Civ. Dei*, cap. 24), *majores nostros insipientes fuisse credendum est, ut haec nescirent munera Divina esse, non Deos?* E nel capo XI, intitolato *de multis Diis quos Doctores Paganorum unum eundemque Jovem esse defendunt*, dopo aver detto *ipse in aethere sit Jupiter, ipsa in aëre Juno*, ec., soggiunge: *Hi omnes Dei Deaeque sit unus Jupiter: sive sint, ut quidam volunt, omnia ista partes ejus, sive virtutes ejus, sicuti eis videtur, quibus eum placet esse mundi animam: quae sententia velut majorum multorumque Doctorum est.*

Nozione della fortuna posteriore ad Omero.

Quanto per altro universale sia stato in tutta l'antichità il sentimento della Provvidenza, si può comprendere da questo abbastanza, che in Omero non si trova espresso neppure il vano nome della fortuna, a cui la ignoranza de' filosofi attribuì ne' tempi posteriori la formazione e 'l governo del mondo, ed alla quale la cecità del volgo eresse templi, come a Dea dal cui volubile arbitrio dipendono le cose umane. Ved. Tasso nel *Romeo*.

Opportuna e conveniente ho stimato la presente occasione di recare questo comecchè leggerissimo saggio della più antica mitologia, in cui mi è paruto che ognuno facilmente potrebbe per una parte ravvisare i vestigi non ancor del tutto smarriti di una molto più vetusta tradizione, li cui monumenti sinceri si conservarono ne' libri più autentici che fossero giammai; ed in questi medesimi vestigi scorgere per altra parte l'abbozzo e come i primi lineamenti della filosofia nascente; il cui disegno formato e ad una certa unità

ridotto nella scuola Pitagorica fu indi variamente colorito, e sotto diverse forme apparve nelle varie Sette de' filosofi che vennero appresso.

Idea del fato non ripugnante alla Provvidenza nella scuola Pitagorica.

Non vi sarebbe alcuna difficoltà nel dimostrare Pitagora difensore della Provvidenza, se nelle opinioni che gli vengono attribuite, non occorresse talvolta la commemorazione del fato; dalla quale sogliono alcuni prendere argomento di volgere in sinistra parte quanto di bene si trova che dicesse Pitagora della Provvidenza. Ma essi sono, che la parola di fato prendendo secondo la comune significazione che ha presentemente, attribuiscono a quegli antichi sensi più assurdi e più irragionevoli che non gli ebbero. Il fato in senso di quegli antichi filosofi non era punto ripugnante alla Provvidenza; nè alla libertà richiesta alla Provvidenza; anzi supponea la Provvidenza, e non era se non la inviolabile esecuzione dell'eterno decreto di essa. Quindi è che gli Epicurei, e quanti altri furono gli empj oppugnatori della Provvidenza, infensi nemici si mostrarono altresì del fato. Non vi ha dubbio che il fato Platonico e il fato Stoico non siano diramazioni del Pitagorico. Contentiamoci adunque di apportare le nozioni de' due primi, per poter dalla qualità delle frutta giudicare della natura del terreno. Dalla nozione del fato rimossero concordemente i Platonici e gli Stoici l'idea di una violenta insuperabile necessità; e il definirono un complesso ordinato di cagioni, tra le quali quella anche si contiene, che è in noi; laonde delle cose altre sono fatali, altre no. Tanto afferma Plutarco (*De plac. Philos.* lib. I, cap. 27). Vi ha pertanto secondo Plutarco questa differenza tra la necessità ed il fato, che la necessità si dice di una sola cagione che opera immobilmente e violentemente; cioè, com'io in-

Differenza tra la necessità ed il fato.

terpreto dalla dottrina di Timeo, che è immobilmente determinata a produrre il suo effetto: laddove il fato significa una serie ordinata di cagioni, la quale comprende non solo quelle che necessariamente operano, ma ancora le libere.

Quanto a Platone, convengono pressochè unanimamente i più dotti critici che egli per nome di fato altro non abbia voluto significare che l'ordine stesso della divina Provvidenza: ordine in niun modo ripugnante nè alla divina nè alla umana libertà. Bellissime cose da dire su questo soggetto potrebbe somministrare Calcidio, non che Platone, le quali per noi si riferirebbono volentieri, se troppo chiara non fosse la cosa, per dar luogo a muoverne quistione.

Della mente degli Stoici non si hanno così autentici riscontri. Pure dal citato luogo di Plutarco si vede che rispetto alla libertà se ne dee formare lo stesso giudizio che de' Platonici: lo stesso ripete espressamente Galeno (*De Histor. philosoph.* cap. 37): *Stoïci Platonem hac in parte sequuntur,* ec. E per non esser soverchio nell' addurre le altre testimonianze, chè molte si potrebbono apportare, basta vedere nel trattato di Cicerone sul fato, come gli Stoici quivi introdotti a disputarne aguzzano lo acume dell'intelletto, e, quanto possono, gli sforzi tutti intendono del lor ingegno per conciliare la libertà coll' ordine immutabile del fato, e rispondere alle obbiezioni degli avversarj; e come vanno perciò sottilmente filosofando sulle quistioni divenute poi cotanto famose nelle scuole Cristiane della determinata o indeterminata verità delle proposizioni, che riguardano i futuri detti contingenti. Questo solo, dico, basta per far comprendere che presso gli Stoici non era una stessa cosa il porre il fato e 'l

Gli Stoici si ingegnavano di conciliare il fato colla libertà.

togliere l'umano arbitrio, o introdurre una cieca insuperabile necessità.

Nozioni del fato presso gli Stoici.

Volendo poi considerare il fato rispetto a Dio, troveremo che gli Stoici non si allontanarono gran fatto dalle idee di Platone, e che per nome di fato intesero la inviolabile esecuzione del sempiterno immutabile decreto della Provvidenza. Così Crisippo definì il fato la ragione del mondo, o la legge delle cose che sono nel mondo, ed amministrate vengono dalla Provvidenza; e finalmente la legge secondo cui le cose passate furono fatte, le presenti si fanno, e si faranno le future (Plutar. lib. I, *De plac. Philos.* cap. 28). Dal che appare che nella Provvidenza riposero essi la prima ragione e determinante di quella serie di cagioni subordinate onde dipende l'ordinata corrispondente serie de' fenomeni. Si ha lo stesso più espressamente ancora da Seneca (lib. IV *de Beneficiis*, cap. 7), ove favellando de' nomi che possono attribuirsi a Dio, per cagione de' differenti rispetti sotto i quali vien da noi riguardato, *Hunc eumdem*, dice, *et fatum si dixeris, non mentieris. Nam cum fatum nihil aliud sit quam series implexa causarum, ille est prima omnium causa, a qua caeterae pendent.* Il che maravigliosamente concorda colla dottrina di Timeo sovra esposta, in cui Dio compare come prima cagione di tutte le cose, e si fa da lui dipendente l'ordine tutto delle altre cagioni apportatrici della necessità, e perciò conseguenti e coadjuvanti; le quali, operando i loro effetti per mezzo delle potenze onde sono i corpi dotati, eseguiscono nel perpetuo inalterabile corso delle mutazioni la legge imposta loro dalla mente che dispose il tutto per consiglio ed elezione, e che fecele ministre de' suoi decreti. Nel qual senso

Convenienza di quelle colla dottrina di Timeo.

ancora Seneca (*Natur. quaest.* lib. II) scrisse: *Ordinem rerum fati aeterna series rotat, cujus haec prima lex est stare decreto.... sapientis viri sententiam negatis posse mutari: quanto magis Dei? Cum sapiens quid sit optimum in praesentia sciat, illius Divinitati omne praesens sit.* Ove si vede che la immutabilità del fato è conseguente della immutabilità del decreto di Dio, e che questa immutabilità è tutta fondata sulla infinita sapienza dello stesso Dio, a cui essendo tutto sempre presente, non può di nuovo appresentarsi cosa alcuna che il muova a cangiar pensiero e prender nuovo consiglio. Che però nello stesso libro sembra Seneca congiungere l'ordine del fato colla Provvidenza: *Vis illum (Deum) fatum vocare? Non errabis: hic est, ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum. Vis illum Providentiam dicere? Recte dices. Est enim, cujus consilio huic mundo providetur, ut inconcussus eat, et actus suos explicet.* Dal che si vede che il fato Stoico, come che dal Bruckero stimato peggiore del Pitagorico, non esclude punto, anzi include nella sua nozione spiegata giustamente, come idea fondamentale quella di una Provvidenza che opera per via di consiglio e di elezione.

Passo di Alessandro rischiarato.

Quindi pare che venga tolta ogni dubbietà nella intelligenza di quel passo di Alessandro nelle successioni de' filosofi riferito alquanto oscuramente, come pare a Bruckero, da Diogene Laerzio; nel qual luogo tra' sentimenti di Pitagora vien riportato questo: *Deum nostri providentiam gerere: fatum quoque omnium esse et quidem per partes causam administrationis.* La mente, come prima cagione, operando con ragione e consiglio ha disposto tutte le cagioni conseguenti; ecco la Provvidenza: il complesso di queste cagioni, che

Tradotto letteralmente da me.

operano per necessità e sono l'une all'altre subordinate, constituiscono il fato.

Passo di Fozio spiegato.

Così finalmente si può sanamente interpretare quel luogo dell'anonimo di Fozio, ove attribuisce questo sentimento a Pitagora, che le parti del mondo che sono sopra la Luna, sono dalla Provvidenza rette con legge costante, che si dice fato, e segue il decreto divino: ma che le cose che sono sotto la Luna, sono rette da quattro cagioni, da Dio, dal fato, dall'umano consiglio e dalla fortuna; come per esempio lo imbarcarsi o non imbarcarsi esser cosa dipendente dall'umano consiglio: che in tempo sereno sopraggiunga una violenta subitanea procella, questo venir dalla fortuna: che la nave rotta e prossochè sommersa si rechi fuor di speranza a salvamento, ciò doversi ascrivere alla Provvidenza.

Io non credo che alcuno voglia darsi a credere, dopo le molte cose che si sono spiegate della dottrina di Pitagora, che per nome di fortuna, se pure fu a lui noto questo nome, potesse intendere un avvenimento fortuito in senso di Epicuro, e in niuna maniera compreso nell'ordine delle cagioni antecedenti regolate e mosse dalla mente suprema. Fuori degli orti di Epicuro la fortuna presso tutt'i filosofi si riferisce alle cagioni prossime di qualche accidente, la cui produzione sembra fortuita, perchè rara, o perchè non si conosce per quale ordine sieno concorse le cagioni prossime contro l'usato corso a produrlo. Proclo vuole che degli accidenti fortuiti ed impensati sia cagione la operazione a noi invisibile de' Genj. Il qual pensiero non è punto alieno dalle dottrine Pitagoriche. Ma tanto è lontano che la fortuna nel sentimento di Pitagora si contrapponga alla Provvidenza; che, anzi se prestiamo

fede a Giamblico (*De vita Pythag.* cap. XXXII), egli con nobile ardire e con maravigliosa costanza fattosi incontro all'empietà di Falaride, per gli stessi avvenimenti fortuiti delle insperate guarigioni e delle stupende rivoluzioni che si vedono avvenire in tempi di guerra, si prese a dimostrargli che vi ha una Provvidenza superiore a tutte le cose umane, che le speranze e gli sforzi degli uomini avanza di lunghissimo spazio.

Sistema di Religione e di morale stabilito da Pitagora.

Si può pertanto con ogni sicurezza concludere che sebbene per debolezza dell'umano ingegno non andò l'Italica celebratissima scuola del tutto esente di errori, fu nondimeno alienissima dall'empietà dell'ateismo, del materialismo e del fatalismo preso in senso di una cieca necessità dominante. Non è dunque da maravigliarsi che nella scuola Pitagorica nascesse un sistema di Religione e di morale sì ben composto e ordinato quanto può comportare la debolezza dell'umana ragione, sì bello e luminoso che solo basta a confondere l'intollerabile arroganza degli avversarj della Religione, se pure in essi rimane qualche senso di onestà e di virtù. Mostrò Pitagora che la virtù non può gettar profonde radici nel cuor dell'uomo, se dalla cognizione di un Dio, che la virtù richiede dall'uomo e solo può far l'uomo beato, non viene continuatamente invigorita e fortificata, e non trae da questa la sua fermezza e stabilità. Volle pertanto che lo studio della virtù cominciasse dal culto della Religione; che gli uomini avessero sempre presente allo spirito quel Dio che veglia sulle loro azioni; che a lui, come ottimo ed autore d'ogni bene, le loro caste e umili preghiere porgessero per ottenere il suo ajuto; che l'interno culto dimostrassero con divoti inni e puri sacrificj. Insegnò come si dovevano frenare colla temperanza

i licenziosi disordinati appetiti e sopportare i travagli con tolleranza. Ed allettò gli uomini all'acquisto di queste virtù, mostrando loro quale maraviglioṡa bellezza e decoro all'anima rechi la placida compostezza e concordia degli affetti. Volle che dalla società degli uomini con Dio per la comunanza della ragione si prendesse il fondamento della società degli uomini fra loro, che vincolo ne fosse una mutua comune benivoglienza, e l'aurea fede e la candida sincerità. Prescrisse ottime leggi pel governo delle città, distinse i gradi e gli ordini delle persone che debbono comporla, espose gli uffizj comuni, e quelli che a ciascuna età e condizione richiesti sono particolarmente. Mostrò a' figli e minori qual rispetto, ubbidienza, osservanza usar debbono verso i maggiori; a questi la cura che debbono prendersi della educazione de' giovani, li quali non mai riusciranno ottimi cittadini, se dalla più tenera età piegati non sono e continuatamente addestrati ed avvezzati all'esercizio delle virtù civili. Richiese una perfetta ubbidienza alle leggi ed a' magistrati, e questa non forzata, ma volenterosa e di buon grado. In somma volle che per quella società degli uomini con Dio fondata sulla comunanza della retta ragione tutti si riguardassero come cittadini di una sola città sotto il governo dell'ottimo imperadore Iddio, e tutti in nodo stretto di santa amicizia legati lavorassero con felice cospirazione al bene gli uni degli altri. La santità del giuramento volle che fosse con tarda circospezione adoperata, ma con sollecita prestezza si eseguisse. Vietò finalmente l'omicidio di sè stesso, stimandolo azione rea e biasimevole; e sulla Religione fondò la verità di questa legge, mostrando non esser lecito di abbandonare senza l'espresso comandamento del

Sommo Imperadore il posto ed offizio che a ciascuno assegnò in questa vita e su questa terra.

Che se taluno di talento poco favorevole alla Religione mal volentieri soffrisse di vederne risplendere un qualche lume in Pitagora, e tentasse d'ingombrarlo con quelle oscure sospizioni che furono dal Bayle sparse sulla dottrina del principe degli Jonici; e dicesse che da quanto ragionò della Religione Pitagora, e dagli argomenti che ne trasse per promuovere ed accrescere la scienza del costume, non dobbiamo fare giudizio de' suoi filosofici sentimenti, potendo essere che egli nulla credesse di tutto ciò, e che popolarmente favellando al popolo, quelle cose gli andasse ragionando, che egli stimava opportune ad appagarlo e formarlo alla virtù: se alcuno, dico, si prendesse a così dire, parmi che, senza volerlo, farebbe alla Religione molto maggior onore, che se lasciasse Pitagora in possesso di aver credute le cose che disse, e che per tanti argomenti si dimostrano essere state da lui tenute per vere. Conciossiachè poco importa, per dire vero, che Pitagora abbia nel suo cuore creduto o non creduto una Religione; ma importa assaissimo che Pitagora, sommo filosofo per la conoscenza che egli avea del cuore umano, abbia stimato non esservi altro mezzo per indurre gli uomini a volere esser buoni, e renderli pertanto tali, se non questo di ridurre i precetti della morale alli principj della Religione, e che tal sia la comune e però naturale disposizione dello spirito e del cuore umano, che sente naturalmente la necessità di questa unione della morale colla Religione, e le acconsente di buon grado, e pago ne rimane e soddisfatto. Gran cosa! non ha potuto il venerato celebratissimo nome di Pitagora sottrarre al dispregio

degli uomini da tanti secoli in qua le sue trasmigrazioni, l'armonioso concento delle sfere ed altri simili concetti a lui volgarmente attribuiti: ed all'incontro ha bastato il suo sistema di Religione e di morale ad acquistare al suo nome fama e gloria immortale: ed in qualunque tempo si proponga e si appresenti al senso comune degli uomini, sia incontanente ricevuto con lode e applauso, e da tutti approvato, e come giusto e come vero e bello commendato altamente. La qual cosa, s'io non m'inganno, mostra chiaramente che l'umana ragione è di sua natura sensibile alla Religione, e che concitata dalla interna forza di questo sentimento, a quella si volge naturalmente, onde avviene che quando sviata da cieco errore ne perda di vista il vero splendore, ne vada comecchessia seguitando l'ombra, aspettando da quella la sua perfezione e 'l suo riposo.

DEL DISCERNIMENTO
DELLA RELIGIONE

PER SERVIRE COME D'EPILOGO ALLE COSE PREMESSE
IN QUESTI DUE VOLUMI

I. Le cose che abbiamo cominciato a dichiarare in questi volumi parmi che bastino per far conoscere quanto sia degna la Religione di essere dagli uomini ed apprezzata come vera, e venerata come divina, ed accettata come benefica. Nel consentimento universale del genere umano in tutte l'età e presso tutte le nazioni si scorge manifesto, come per una sperimentale osservazione, un principio altresì universale, epperò connaturale all'uomo, che muove al conoscimento di una Divinità che premia la virtù e punisce il vizio. Gli studj de' più celebri antichi filosofi rivolti principalmente ad investigare la natura e gli attributi del supremo Regolatore dell'Universo mostrano quanto sia per sè stessa la ragione inchinevole a seguire colle sue speculazioni, e promovere quelle nozioni che da un senso comune vengono suggerite alla semplice intelligenza del volgo. E comecchè nella investigazione degli attributi della Divinità e del governo che tiene delle cose umane, i filosofi sieno caduti in diversi errori condannati dalla Religione, ella è pure cosa maravigliosa il vedere, siccome le più rinomate scuole e le più dotte tutte ritennero l'idea di un Motore supremo ed intelligente, benchè diversamente ne spiegassero la natura, le operazioni, la provvidenza; e tutte però si vedono concordi nel dichiarare la

guerra a' principj dell'Epicureismo. Laonde si ha da concludere che sebbene la ragion non può, come non può certamente, per sè sola condurre alla Religione, nè idearne il sistema, basta la sola ragione, il cui giudizio si scorge in quella universale cospirazione delle filosofie contro l'Epicureismo come in un decreto comune ed autentico, per dimostrare la falsità di quelle opinioni che col togliere del tutto la Divinità si oppongono ad ogni principio di Religione.

Ma ciò che più di ogn'altra cosa debbe muovere gli uomini, che si pregiano della lode dell'onestà e della fede a rispettar la Religione e ad abbracciarla, si è l'intrinseca inviolabile connessione che vi ha tra l'una e l'altra; talchè si può rigorosamente dimostrare che tolta la Religione, togliesi per legittima conseguenza, come già il riconobbe Cicerone, l'intrinseca morale differenza del giusto e dell'ingiusto. E bene questa conseguenza riconoscono ed ammettono gli increduli più accorti, quale fu Lucrezio ed Obbesio, ed i loro settatori, i quali però in niun conto vogliono che il giusto e l'onesto sia distinto dall'utile, e che dopo di aver rigettata la Religione, per mettersi d'accordo con loro medesimi, si trovano impegnati a combatter la natura stessa, procurando di estirpare que' naturali sentimenti di amore, di gratitudine, di compassione, che ne fanno dolenti del male altrui, e continuatamente ci parlano al cuore, e ci fanno avvisati che se vogliamo essere onesti, ci debbe calere di qualche cosa che direttamente a noi non importi. A questo rischio che corrono di perdere la probità, o almeno la stima che fanno della probità, qualora comincino a ragionar giusto, vorrei che seriamente riflettessero quegli increduli i quali abborriscono l'ingiu-

stizia, la frode, il tradimento, l'ingratitudine, come cose di lor natura scellerate, ree, detestabili; e che nel dipartirsi dalla Religione non pensano allontanarsi punto dalle sante leggi dell'onestà, ma solo di sottrarsi ad alquante osservanze di positiva instituzione, che sembrano loro del tutto indifferenti, non potendosi dare a credere che per osservarsi un rito più che un altro possa un uomo farsi più giusto e più onesto, nè più reo divenire, per ciò solo che il trascuri. L'inganno di questi proviene dal non riflettere abbastanza che il buon ordine di ogni qualunque società richiede l'instituzione di certi riti e precetti di cose indifferenti per loro natura, ma che servono a determinare il luogo, il tempo, la maniera di adempire gli obblighi essenziali, a distinguere gli ordini delle persone e degli offizj, a denotare e come autenticar la podestà propria di ciascun impiego, a conferire qualche diritto, oppure qualche carattere di autorità: tutte cose, senza la determinazione delle quali non potrebbe stare alcun buon ordine di città o di governo, e che pure non possono essere pienamente determinate che per via d'instituti di lor natura indifferenti. E più oltre procede l'inganno loro nel darsi a credere che senza il fondamento ed i legami della Religione possano starsi ferme e sicure le sacre leggi della onestà. Tolta la Religione, l'amor della felicità tutto dee appagarsi de' beni e de' piaceri di questa vita: ed essendo questo amore il principio di tutte le azioni, non altra regola rimane per misurare la bontà o reità di quelle, fuorchè l'efficacia che possono avere per procurare all'uomo piacere e utilità, o dolore e danno. Per la quale efficacia diventano conformi o difformi all'amor della felicità, che è la regola

loro. Laonde quelle sole sarebbono azioni buone e giuste ed oneste, che apportar potrebbono più di piacere e di utilità presente; e quelle sole ree, ingiuste, disoneste, che sarebbono apportatrici di dolore, di danno, di morte. Questa connessione credo io di avere ad evidenza dimostrata contro Bayle nel discorso: *De Religionis virtutisque politicae conjunctione*, in fine del mio Trattato latino della necessità della virtù nelle Monarchie. Ed avendo pure anche dimostrato (V. la *Dissert. della orig. del senso morale*) che la differenza del giusto e dell'ingiusto è fondata su' principj naturali ed immutabili, ne viene che dal togliersi la Religione, debba per necessità risultare una contraddizione ed una ripugnanza nella natura dell'uomo: constando per una parte ch'egli è obbligato a seguir le leggi dell'onesto fondate su' principj naturali; e per altra parte inferendosi dalla non esistenza della Religione, che a seguirle più non sarebbe obbligato, ove giudicasse che non seguendole fosse per aver maggior piacere ed utile.

Da questo fonte si deduce un chiaro e convincente argomento della necessità della Religione: È dimostrabile l'intrinseca morale differenza del giusto e dell'ingiusto indipendentemente dalla considerazione di qualunque piacere o vantaggio temporale: è dimostrabile che questa differenza provata necessaria per principj certi, tolta la Religione, diverrebbe impossibile. Dunque la necessità dimostrata della differenza intrinseca del giusto e dell'ingiusto dimostra la necessità di quella condizione; la quale data, si sta ferma e salda quella provata differenza; e la quale tolta, si potrebbe dimostrare ch'è nulla, e ripugna quella differenza provata per altra parte necessaria.

Neppure agl' increduli che tengono in pregio l'onestà e la virtù dee sembrare la Religione cosa strana ed incredibile, nata dalla fantasia degli uomini, per questo che la Religione è cosa staccata dall'ordine fisico dell'Universo, sotto il quale sembra loro che debba contenersi tutto ciò che ha consistenza e ch'è realmente; é dal quale solo pare loro in conseguenza che non meno l'uomo che gli altri animali debbano esser governati. Imperocchè queste stesse leggi dell'onestà ch'essi riconoscono, questa morale differenza del giusto e dell'ingiusto che punto non sentono gli altri animali, che non provengono dalle qualità fisiche de' corpi: queste leggi, questa differenza, cui essi concedono una realtà ed una verità, benchè rappresentino allo spirito un *essere* del tutto astratto, possono fargli accorti che vi ha per le nature intelligenti un ordine di cose superiore all'ordine fisico; onde riesca loro meno incredibile che l'uomo, il quale sopra gli altri animali sente le leggi dell'onesto indipendenti dalle qualità fisiche de' corpi, sia anche soggetto ad un ordine di Religione superiore a quell'ordine naturale che determina i movimenti e le operazioni delle nature inferiori. Per la qual cosa sarebbe in qualche sorta desiderabile che gl' increduli che fanno caso dell'onestà, udissero per qualche tempo quegli altri che più fondati nel sistema dell'incredulità vedono meglio le conseguenze che ne derivano, e le ammettono. Perchè conviuti per li loro discorsi che rigettata la Religione l'uomo non altro dee cercare se non di appagare l'amor di sè stesso con tutti que' compensi che gli restano, e che però è sciocchezza il proporsi talvolta un volontario ostacolo alla felicità, per seguire un fanatico amor dell'onestà e della virtù; certo che inorri-

diti all'improvviso aspetto di sì reo sistema, presti torcerebbono il piede, e si rifuggirebbono alla Religione, nel cui seno sicura solo può starsi la probità, la fede, l'innocenza. Niente però di più facile che di riconciliare colla Religione gli animi bene affetti alla virtù.

II. Ma se vi ha una Religione, questa non può essere che una sola, conceduta da Dio agli uomini, per condurli per la conoscenza del vero e la pratica del bene al perfetto possedimento dell'uno e dell'altro: cioè ad una beatitudine degna d'una natura intelligente, ed in cui la somma felicità non sia disgiunta, anzi provenga dalla somma perfezione a cui possa essere quella sollevata. Dee pertanto la Religione essere di origine tanto antica quanto il genere umano; ed appunto è così. Rivolgiamo lo sguardo a' monumenti della più remota antichità presso tutti i popoli, e dappertutto ci si appresenteranno vestigi d'una universale tradizione, la quale però nella sua origine dovette esser comune a' fondatori degl'imperj e delle nazioni, e precedere la loro separazione. Dappertutto si ritrova la rimembranza d'un Caos onde fu formato il mondo; d'uno spirito divino che signoreggia la materia nel formarlo; di uomini creati dalla terra; dell'età dell'oro che cominciò col genere umano, e che tosto per la scelleratezza degli uomini, che mosse l'ira divina, si convertì in età di ferro; d'un serpente nemico degli uomini; d'una donna prima origine delle umane sciagure; degli Dei presi dell'amore delle femmine; de' Giganti ribelli, d'un diluvio, della divisione del mondo fra i tre figli del più antico degli Dei, cioè di quegli uomini celebri che fondarono gl'imperi e diedero leggi alle loro nazioni. In queste tradizioni, che nella mitologia de' Greci

passarono dagli Egizj, da' Caldei, dagli Arabi, da' Bracmani, da' Fenicj, adombrata si ravvisa l'istoria della prima origine delle cose, ed in essa il fondamento delle credenze e de' riti appartenenti alla Religione degli antichi popoli. Laonde appare che la Religione si andò tra gli uomini propagando insieme coll' istoria della loro prima origine, su di cui tutta era fondata; che però non ha da recar maraviglia il veder che nel corrompersi la sincerità di questa presso molti popoli colla mischianza delle favole, siasi anche alterata la purità di quella, coll' aggiunta delle superstizioni che si andarono colle favole accompagnando. Ma pure siccome le favole stesse delle antiche cosmogonie e teogonie, per la lor convenienza in certi punti capitali, ci assicurano di una comune tradizione che servì loro di fondamento e di principio; così le diverse superstizioni prodotte dalle diverse favole aggiunte a quella tradizione ci additano ancora una comune sorgente in una Religione nata coll'istoria della prima origine del genere umano, e che insieme con quella si sparse in tutta la terra, divulgata ed a' posteri raccomandata da coloro che i primi la popolarono, e fondarono le nazioni e gl' imperj.

Ma nel tempo stesso che presso i popoli più famosi le antiche memorie si andavano guastando ed ingombrando di favole o per la politica de' sacerdoti nel coprire i fatti sotto il velo delle allegorie, o per gli sogni de' filosofi col ridurle a' sistemi fisici, o per la sorte comune delle tradizioni che passano di bocca in bocca, senza un certo monumento che le contenga; un popolo antichissimo, che sussiste ancora oggidì ed è il solo che in mezzo ad una sì lunga e sì universale dispersione fra tutte le nazioni siasi conservato distinto

dagli altri tutti, conservava quell'istoria medesima in una forma più certa ed autentica. Era questa scritta in un libro custodito da quel popolo come divino con incredibile rispetto e gelosia. In quello stesso libro contenevansi le leggi della Religione e del governo. Tutte le cerimonie, le solennità, un grandissimo numero d'instituti proprj di quel popolo erano fondati sugli avvenimenti narrati nello stesso libro, ed attestano l'autenticità di esso per tutto quel tempo al certo antichissimo, da cui in quel popolo cominciò la Religione ch'egli ancora professa tra noi.

Non voglio qui contendere con Spinosa, se l'autore di quel libro sia Mosè, o se sia stato molti secoli dopo composto da Esdra. In vano si è affaticato quello infelice scrittore per spargere qualche ombra di dubbio e di sospetto su di un punto accertato per tanti e sì chiari argomenti. Ma Spinosa, nè gl'increduli che l'hanno seguitato, non potranno negare che prima di Esdra non avessero gli Ebrei e Religione e leggi e governo; e che sì la Religione che le leggi e gl'instituti supponeano la tradizione de' fatti narrati nel Pentateuco. Oltrecchè si trovano questi narrati in altri libri che non furono certamente composti da Esdra, quali sono le Profezie ed i Salmi.

Neppure voglio qui rinnovare l'opinione di molti valenti uomini, che da' libri della Sacra Scrittura hanno voluto che avessero l'origine tutte le favole della Mitologia. Consento di buon grado che debba meritamente riputarsi cosa incredibile che tante nazioni sì diverse fra loro, e tanto potenti e gloriose, si siano accordate a voler prendere dagli scritti degli Ebrei le credenze, i riti e gl'instituti delle loro Religioni.

Ma se la manifesta convenienza ed allusione che

si scorge in tante favole del gentilesmo colle istorie narrate ne' sacri libri, non prova che da questi libri siano quelle provenute; prova certamente almanco che l'antica tradizione dell' origine del genere umano si propagò come per linee parallele, e nel popolo Ebraico che la raccolse ne' suoi scritti, e nelle altre nazioni, nelle quali non essendosene conservati autentici monumenti, si andò perdendo a poco a poco, e trasformando sotto i leggiadri ornamenti de' poeti e le allegorie de' filosofi. Epperò i vestigi che di quella tradizione rimasi sono presso le nazioni che già fiorivano prima di Mosè, comecchè insufficienti siano a recare una schietta ed ordinata notizia de' fatti che accennano, mettono però in sicuro da ogni sospetto di fraudolenta invenzione quella narrazione che solo Mosè lasciò scritta in maniera schietta ed ordinata. Anzi veggendo noi che sull' istoria della origine delle cose comune in qualche guisa a tutte le nazioni era fondata ed intimamente accoppiata la primitiva Religione del genere umano, si scorge nel popolo Ebraico questa particolare circostanza di autenticità, che la Religione professata da esso e da' suoi padri non si discostò mai dalla memoria di que' fatti. Laonde se que' fatti non furono una invenzione di quel popolo, siccome appare per la contezza che n' ebbero l' altre nazioni, il grandissimo studio posto da quel popolo per conservarli, e la moltiplicità de' monumenti adoperati per custodirli reca un certo argomento ch' egli fu fedelissimo depositario di un' istoria che non fu da lui inventata, e ch' essendo comune a tutti gli altri popoli, dee per questo essere la primitiva istoria del genere umano e della sua origine.

In vano si sono studiati gl' increduli di cercare nelle vetuste croniche Cinesi argomenti onde ab-

battere l'autenticità de' sacri libri. I primi monumenti di quella nazione, a' quali si possa prestare qualche fede, sono posteriori al diluvio. E i dotti increduli no 'l negheranno. Ma, dicono essi, in que' tempi così vicini al diluvio ci viene apprestato un popolo che riceve leggi savissime, frutti d'una lunga esperienza e d'una coltura già inveterata, si leggono paludi disseccate, foreste abbattute, compensi opportuni per favorire ed agevolare il commercio. Dalle quali cose concludono che quel popolo dovesse allora andarsi spogliando della sua antica barbarie, e che però dovette la China essere molto tempo abitata prima del diluvio. Pure da que' contrassegni medesimi ch' essi portano, pare che molto più ragionevolmente si debba concludere che poco tempo dopo il diluvio penetrò una colonia discendente dagli uomini che rimasero in quella universale inondazione, i quali instrutti nella scienza del governo e nelle arti che fiorirono prima del diluvio, poterono portare in quella vasta contrada con loro medesimi leggi opportune per governarsi, e stabilire tutto ciò che facea d'uopo e per la comodità dell'abitazione, e per la facilità del commercio e per gli altri bisogni della vita. Non hanno però alcuna cosa le antichità Cinesi che oppongasi alle testimonianze de' sacri libri; e per quanto lungi vogliano spaziare gl'increduli nelle più rimote regioni della terra, nulla troveranno che possa discreditarne la veracità. Che anzi nello scoprirsi di un nuovo mondo si vedranno risaltare agli occhi nuovi vestigi delle tradizioni di quella universale inondazione, e degli altri avvenimenti narrati nella sacra Storia; onde possano per ogni parte convincersi ch' egli è un folle e disperato consiglio il pretendere di abbatterne l'autenticità con ragioni che gli appaghino e li convincano essi medesimi.

Faccia pure adunque l'incredulità comparire un Cinese, il quale venuto in Europa, ed entrato per la prima volta in una libreria, tutto si maravigli nel sentirsi predicare come depositario degli oracoli della Divinità un popolo a lui del tutto ignoto, confinato in un picciolissimo angolo della terra, e 'l cui nome appena potè sortire dagli angusti limiti ne' quali sempre vi stette rinchiuso. Che quanto sarà maggiore la maraviglia eccitata nel Cinese per la pittura di quel popolo fattagli dall'incredulo, tanto più chiare ed evidenti si renderanno agli occhi di lui le prerogative di cui si pregia quella nazione; soltanto che voglia ascoltare poche cose tanto certe, che l'incredulo stesso non potrà negarle. Tralascio pertanto il rammemorare che in quel popolo così disprezzabile in apparenza si conservò la nozione della Divinità più pura e più sublime, che in qualunque altra più gloriosa nazione; che fiorirono esempj d'ogni virtù e domestica e civile; ch'ebbe capitani e Regi niente inferiori nel valore, ne' fatti magnanimi, nella scienza di condurre eserciti a' più famosi eroi de' Gentili: che i suoi vati nel celebrare la Divinità più ebbero di elevazione e di grandezza, che non potè inspirarne la Musa Greca ad Omero, o a Virgilio la Romana Maestà: che tali pregi al certo niente sarebbono inferiori nella mente d'un Savio alle famose spedizioni de' più rinomati desolatori della Terra.

Tralascio il fare osservare che laddove gli altri legislatori procurarono con sommo studio di far valere presso i popoli la credenza d'un'altra vita per piegarli più facilmente all'ubbidienza de' loro ordini colla speranza de' premj, o col timore de' futuri supplicj inevitabili; Mosè parlando ad un popolo in cui più che negli altri era in vigore

una tale credenza (come si scorge dal Libro di Giobbe, da' racconti delle apparizioni, dalle liete speranze de' giusti), Mosè nel proporre ad esso le sue leggi tace de' futuri premj e supplicj, e promette sicuramente che l'ubbidienza sarà coronata con prosperità temporali, e la prevaricazione punita con imminenti flagelli. La quale promessa e la qual minaccia veggendosi in seguito verificata in tutte le vicende che avvennero a quel popolo, non può lasciar luogo di dubitare che Mosè non parlasse per ordine e sulla fede di quel Dio che ha in mano sua l'abbondanza e la sterilità, la pace e la guerra, la vittoria e la schiavitù, la salute e la malattia, la vita e la morte.

Tralascio il parlare di tante profezie, di tanti prodigj, nel combattere i quali non hanno fin qui potuto gl' increduli trovare arma più forte che il ridicolo, capace bensì di sbigottire un' anima imbelle, ma non di fare impressione su di uno spirito attento che voglia sapere, e le cose serie trattar seriamente.

III. Ad una sola considerazione mi restringo, in cui risplende il più luminoso segnale che possa desiderare uno spirito amico del vero per sicuramente riconoscere il progresso della primitiva Religione. Ella è cosa notissima che presso il popolo Ebreo era divolgata e tenuta in conto di oracolo divino una antica predizione che si sarebbe in esso suscitato un Profeta maggiore di tutti i suoi Profeti, e 'l cui regno si sarebbe steso sopra tutte le nazioni. Era di più predetto che tutte le nazioni avrebbono conosciuto ed adorato il Dio de' suoi Padri, di que' Patriachi ignoti al Cinese dell' incredulo, il Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe. Ora in quel tempo, in cui era di fatti aspettato quel Profeta, compare un uomo di

santa vita, di semplici costumi ed innocenti, che non cerca nè ricchezze nè potenza nè onori, unicamente geloso dell'onor di Dio, e sollecito di ridurre gli uomini alla osservanza de' divini precetti, di correggere i loro vizj, d'ispirare loro l'amor della onestà e della virtù. Quegli dice di sè stesso ch'egli è il Messia annunziato a quel popolo, mandato da Dio per dare alla legge la sua perfezione ed il suo compimento; per chiamare tutte le nazioni alla conoscenza ed al culto del vero Dio, e tutte congregarle ed unirle in nome suo ad adorarlo in ispirito e verità. Nel breve corso della sua predicazione raccoglie pochi discepoli, umili di condizione, di niuna letteratura, di niuna potenza o considerazione presso il mondo: gli ammaestra nello studio della mortificazione, della penitenza, della carità. Niuna ricompensa promette, niuna speranza lascia loro di salire col seguirlo ad uno stato più lieto di grandezze e di prosperità in questa vita. Promette l'assistenza del suo spirito, e comanda loro che vadano a promulgare la sua dottrina a tutta la terra, insegnino tutte le genti, le battezzino, ed ingiungano loro di osservare le cose da lui comandate. Questi discepoli il vedono indi soffrire una morte ignominiosa, il piangono sepolto, fuggono e si ritirano pieni di timore e di sospetto. Dopo pochi giorni compajono in pubblico, attestano di averlo veduto risorto, vanno secondo l'ordine suo in tutte le parti del mondo predicando ciò che hanno veduto ed udito; ed a tutti gli uomini propongono di abbandonare le inveterate superstizioni, di rinunciare a tutte le cupidigie, di non temere alcun pericolo per seguire e professare la legge ch'essi annunziano. All'udirli predicare, innumerabili persone si convertono e ricevono il Battesimo, ed in po-

chissimo tempo si vede presso le genti colte e barbare adorato da una infinita moltitudine di persone d'ogni sesso, d'ogni età, d'ogni condizione il Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, ed in ogni angolo ed in ogni tempo offerirsi un sagrifizio mondo su i suoi altari. E qui raddoppii l'incredulità quanto può i suoi sforzi per oscurare, se potesse oscurarsi il gran fatto della risurrezione, per isminuire la maraviglia della propagazione universale del Vangelo, a cui però, considerata che sia in tutte le sue circostanze, non si trova in tutte le istorie un esempio simile: voglio solo che mi si dica, quale più luminoso argomento della divina missione del Fondatore del Cristianesimo può desiderarsi di questo, che la sua Religione si dilata in tutta la terra, secondo la sua promessa ed il suo comandamento, e nel dilatarsi verifica in una maniera incredibile l'oracolo antico e non meno incredibile del culto che il Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe avrebbe riscosso da tutte le nazioni.

Chi può non riconoscere una virtù superiore a tutte le forze naturali nella maravigliosa efficacia ch'ebbe il comandamento di Cristo, e ch'egli impresse alla predicazione del Vangelo per fare che col proporsi agli uomini senza forza e senza allettamenti, senza apparato e senza insidie, si spargesse nel corso di pochi anni nell'Asia e nella Grecia, si stendesse quanto il Romano Impero, ed oltrepassandone tosto i limiti, tutto empisse il mondo dall'Oriente all'Occidente, dall'iperboree regioni alle più rimote australi contrade. Quale virtù fu questa di formare una sola società di tanti popoli per costume, per genio, per instituti, per li varj generi di superstizione differentissimi, e riunirli nella unanime professione di un sol culto e di una regola di vita che prescrive innocenza e

carità! Le più fiere persecuzioni non allentarono i suoi progressi; e già era il mondo cristiano, quando l'Imperadore del mondo abbracciò il Cristianesimo. Succeduta la pace alla persecuzione, si vestì la Chiesa Cristiana di un nuovo esterno splendore nella magnificenza de' tempj, nella sontuosità de' sacri arredi, nella solennità delle feste, nella pompa e maestà delle assemblee, nelle insegne di dignità, che fecero anche da' mondani rispettare i suoi ministri. Ma non perciò si mutò il sistema della Religione, nè l'interna constituzione della Chiesa. Sempre un Dio, sempre una Fede, sempre un Battesimo. I Dottori della Chiesa che fiorirono in quella pace, uomini venerabili per santità e per dottrina, di niuna cosa furono mai tanto solleciti quanto di trasmettere a' successori in tutta la sua purezza ed integrità il sacro deposito ricevuto da' maggiori. Questo zelo nel mantenere inviolabilmente l'antica dottrina ben chiaro si manifestò allora quando i maggiori Prelati della Chiesa trascurando i vantaggi che poteano promettersi coll'accondiscendere in qualche parte al genio d'un Imperadore propensissimo a favorirli, non temettero d'esporsi al pericolo della sua disgrazia, per non cedere in alcuna maniera a quegli che più godeano del suo favore, e ritenere con tutto il rigore ed in tutta la sua purità il culto che come a vero Dio era sempre stato tributato al Fondatore del Cristianesimo.

IV. Tale fu il corso ed il tenore della Religione di Cristo, finchè Giuliano pervenuto all'Impero le mosse una guerra non meno aspra che le precedenti, ed al certo più pericolosa, in cui era certa la vittoria, se umana cosa fosse stata la Religione. Nella persona di quell'uomo famoso, quale altro Catilina, tutto composto di qualità grandi e

ree tutte straordinarie, videsi a rovina del Cristianesimo riunita la sapienza Greca colla Romana potenza. Avea Cristo predetta, anzi descritta la rovina di Gerosolima e del tempio; ed aggiunto avea la particolare circostanza del tempo, cioè che non sarebbe passata la generazione allora vivente, che non si fosse veduta l'estrema desolazione da lui minacciata. Non era in poter di Giuliano il fare che per Vespasiano e Tito non si fosse verificato l'annunzio di Cristo, quanto alla distruzione predetta. Ma rimaneano ancora gli oracoli che a' Giudei ogni speranza toglieano di congregarsi di nuovo dopo quella dispersione, di riedificare il tempio, come altre volte aveano fatto, ed in esso ristorare l'esercizio d'una legge che ne' disegni di Dio dovea servire di preparazione al Cristianesimo. Rimanea pertanto a Giuliano un mezzo quanto facile, altrettanto efficace di far mentire gli oracoli, di renderne palese la vanità ed insieme la falsità della Religione Cristiana, col riedificare il tempio, riunire i Giudei, e rimettere in vigore i loro solenni sagrificj. Non trascurò Giuliano una sì bella e sì favorevole occasione che gli si appresentava, e tutta era in suo potere di estirpare l'odiata Religione de' Cristiani. Eccitò all'opra i Giudei già sopra ogni credere vogliosissimi. Accorrono questi da tutte le parti: animosi si accingono all'impresa: hanno il favore dichiarato dell'Imperadore, e tutta la potenza Romana cospira ad ajutarli. Non vi ha nemico che resista, niun bisogno di impugnare la spada con una mano, per lavorare coll'altra. Portano con pompa ed in trionfo gli istromenti richiesti per il lavoro; niente manca, mettono la mano all'opera, ed il tempio non si ristora. Muniti di tutte le cose opportune per fondare una metropoli, non che un

tempio, non può Giuliano, non possono i Giudei condurre a fine, neppure principiare una impresa tanto facile da eseguirsi, se contro Dio potesse valere il consiglio e la potenza degli uomini. Questo è un fatto narrato da un Gentile contemporaneo, da molti scrittori Cristiani, gravi al certo e dotti; e narrato come fatto notorio, evidente, succeduto alla presenza di tutta la Terra, senza che alcun lo abbia mai contraddetto. Non occorre qui raccontare le circostanze d'un avvenimento cotanto prodigioso. Basta la nuda esposizione del fatto. Vuole Giuliano dimostrare la vanità degli oracoli creduti da' Cristiani. Basta perciò edificare un tempio. Giuliano fa quanto può perchè s'edifichi, ed ha in poter suo quanto si richiede per edificarlo; eppure non vale la potenza di Giuliano a rialzarlo. Ora chiunque voglia seriamente riflettere al maraviglioso trionfo che riportò in quel tempo la veracità degli oracoli che promettono la perpetuità del Cristianesimo; e rivolgendo lo sguardo indietro si faccia ad osservare la stretta concatenazione di questo colla Religione de' Giudei, che tutta era fondata sull' aspettazione d'un Legislatore il quale dovea stendere il suo regno sopra tutte le nazioni, e quelle chiamare alla conoscenza ed al culto del Dio d'Israele; e più oltre ancora portando lo sguardo, segua il lungo corso delle antichità Giudaiche fino a que' monumenti che precedono tutte le profane istorie, alla veracità dei quali rendono testimonianza le più vetuste tradizioni sparse fra popoli rimoti ed antichissimi: quegli al certo, se fia giusto estimatore, non potrà dubitare che la primitiva Religione, la quale precedette la divisione delle nazioni, e fu come la sorgente delle loro comuni tradizioni, non sia quella stessa che inalterabile si conservò

per sì lungo tratto nel popolo eletto, e nuova forma ricevette e nuove ordinazioni sotto Mosè; e indi venuto il Profeta predetto ed aspettato per estendere il regno di Dio su tutta la terra, si vide come in un tratto dilatata per tutto il mondo, e gloriosa e costante mantenersi nella guerra e nella tranquillità, nello splendore di una onorata pace, ed in mezzo alle procelle delle più atroci persecuzioni. Nel considerare la perpetuità di questo progresso della Religione non potrà un qualunque sincero indagatore del vero non riconoscere quanto ingiusto sia e mal fondato il pretesto di coloro i quali dalla varietà e moltiplicità delle Religioni prendono argomento di recarle tutte indifferentemente in dubbio. Sarebbe una tale condotta in qualche modo soffribile, quando non si potessero definire i caratteri che debbono essere proprj della vera Religione, o quando que' caratteri a tutti si potessero ugualmente adattare, e non risplendessero anzi luminosissimi nella sola Cristiana. Il culto di un sol Dio, quale primo principio ed ottimo e sapientissimo Provveditore, e quale ultimo fine, e suprema Beatitudine dell'uomo; la santità della morale e de' precetti, che tutti si riferiscono ad un amor sommo verso Dio, ordinatissimo verso il prossimo; l'antichità e l'inalterabile perpetuità; il carattere d'autorità che risalta da que' particolari e manifesti contrassegni d'una virtù superiore a tutte le cose umane nel dilatarla e nel conservarla: sono caratteri che si riconoscono dovere essere proprj di una Religione che sia opra di Dio in tal guisa, che ove non siano non può esservi la vera Religione, nè la vera Religione non essere, ove essi siano: e questi caratteri fuorichè nella Cristiana, in niuna altra appajono, ed in quella chiari e luminosi si dimostrano.

In somma per ridurre l'argomento ad una forma semplice, ma di grandissima forza per un sincero amatore del vero, io dico, che per trovare una qualche macchia di errore nel culto che la Cristiana Religione insegna doversi a Dio; per ispargere una qualche ombra di sospizione sopra la santità delle sue leggi; per capacitarsi che dopo il costante oracolo della futura vocazione di tutte le genti a riconoscere il Dio d'Israele, ed il comando fatto da Cristo a' suoi Apostoli di farlo adorare da per tutto; essendosi tosto veduto ed in maniera sì maravigliosa adempito il comando e verificato l'oracolo, sparsa la Religione di Cristo da per tutto, e mantenersi contra ogni sorta di avversità: per capacitarsi e rimanere internamente convinto che tali cose siano avvenute senza una virtù superiore e divina, io dico che qualunque incredulo e libero pensatore, e forte spirito quanto si voglia, vi avrà da studiare pure assai; siccome di fatto sanno essi che vi studiano molto, e che dopo avervi studiato e pensato replicatamente, pure ad alcuno non riuscirà di acquietarsi pienamente e convincersi per modo che non gli rimanga qualche scrupolo che il molesti, e l'avvertisca che quantunque il voglia, non è però persuaso e convinto appieno, nè può accertarsi che il suo giudizio non sia sottoposto ad errore. Per lo contrario faccia l'incredulo quanto vuole per contrapporre alla Cristiana ogni qualunque altra Religione, io dico che dovrà studiarvi assai, e dopo aver molto studiato, non gli riuscirà di capacitarsi internamente di aver potuto rinvenire in qualsivoglia altra un culto ed una morale tanto conforme a' dettami della coscienza sul giusto e l'ingiusto, nè contrassegni di autorità in qualche parte simili a que' pochi che abbiamo rammemo-

rato, e che a primo aspetto s'incontrano nella Cristiana Religione. E per concludere il tutto in due parole: per deprimere i caratteri d'autorità che la Cristiana Religione appresentà a prima vista, vi vuole molto studio, e non riesce: per fare risaltare simili caratteri in altre Religioni, vi vuole del pari molto studio, e neppure riesce.

V. Forse avremo da temere che non resti oscurata la Religione Cristiana, in confronto della impura Setta di Maometto, che alquanti liberi pensatori non si sono vergognati di volerle opporre, prendendosi a purgare il Maomettismo della sua inveterata infamia, ed a magnificare la semplicità della sua credenza, l'equità de' suoi precetti, le maraviglie della sua dilatazione? Non è mio intento il ripetere i molti argomenti di già portati su questo proposito da tanti valenti uomini, tutti più che bastevoli per confondere appieno un sì obbrobrioso confronto. Voglio solo mostrare con pochi riflessi, qualmente i caratteri proprj della vera Religione sono da quella sì fattamente inseparabili, che neppure l'ombra e l'apparenza di essi mai si potrà ravvisare in alcuna delle false. Io vedo che Maometto, volendo dare al suo Alcorano un contrassegno di veracità che il rendesse credibile, dice nella Sura II, *ch' esso è la verità che conferma ciò ch' è detto ne' Libri de' Giudei.* Tanto doveva dire Maometto pregiandosi, come facea, di volere ristabilire l'antica Religione de' Patriarchi. Ma per una parte egli è evidentemente falso che questo carattere di *essere la verità che conferma la Religione de' Giudei*, si convenga in alcun modo all'Alcorano. Egli è per altra parte evidentemente vero che si conviene un tal carattere perfettamente alla Cristiana Religione, la quale colla sola sua esistenza dimostra e conferma la ve-

racità degli oracoli e delle promesse essenziali alla Religione de' Giudei, che tutta riferivasi ad un Profeta che avrebbe steso in tutta la terra il regno del Dio de' Giudei, e l'avrebbe fatto adorare da tutte le nazioni.

E per tornare all'argomento semplice portato sopra, prendano i liberi pensatori uno de' nostri autori, da' quali vengono portate le testimonianze e le prove della Risurrezione di Cristo; certamente che per farle apparire false o dubbiose, molto vi avranno da studiare, e vi hanno molto studiato, e dopo un lungo studio sono costretti, volendole rendere sospette, di dir cose le quali rendono ugualmente sospetti i fondamenti più stabili di una qualunque più autentica istoria. Che però uno de' più famosi ne' suoi *Pensieri filosofici* giunse per fino a dire che quando una intera città concorresse ad affermare la risurrezione di un morto veduto e conosciuto da tutti, egli sull' autentica universale testimonianza della certezza della morte e della nuova comparsa fra' viventi non s' indurrebbe a volerla credere: pensiero tanto falso, quanto egli è vero ch'è impossibile che inganni la pubblica testimonianza dell'esistenza, per esempio, di una città illustre. Per altra parte s'ingegnino i liberi pensatori di trovare nella Setta Maomettana, o in qualunque altra simile, un contrassegno di qualche virtù divina e superiore alle forze umane; vi studino quanto vogliono, e dopo che avranno durata molta fatica, saranno costretti a riconoscere che non ve n'è alcuno il quale possa reggere ad un serio esame, e che non sia talmente destituto di prove, che per affermarlo non si debbano violare tutte le leggi della sana critica intorno all'autenticità de' fatti.

Che dovremmo poi dire, volendo entrare nella

particolarità dell'Alcorano nel vedere la facilità e la condiscendenza che usa Maometto in permettendo un culto idolatrico, solito praticarsi dagli Arabi nelle due montagne Safa e Merva: nel promettere che Dio sarà indulgente e misericordioso verso quelle che sforzate una volta da rei padroni a procurarsi un ignominiosissimo guadagno, a quello acconsentono: nell'assolvere da ogni colpa la inconsideratezza ne' giuramenti (nel che pare che Maometto abbia già quasi delineata l'idea del peccato filosofico: *Non puniet vos Deus,* dice egli Sura V, *ob dictum inconsideratum in juramentis vestris, sed puniet vos propter id quo obstrinxistis juramentum, jurantes cum intentione et advertentia*): nello scusare parimente da peccato la vendetta privata, quando non oltrepassi l'ingiuria ricevuta, e per fine lo stesso negar Dio per timor di morte; per tacere delle impudicizie manifestamente autorizzate tra conjugati, e dell' infame poter conceduto a padroni sopra le loro serve. Alle quali cose perfettamente consente l'idea del suo paradiso, in cui non la pura luce del vero, non il perfetto amor del bene, non il godimento di Dio, ma l'intemperanza ne' piaceri sensuali ha da fare la felicità dell'uomo.

VI. Ma forse dirà taluno che quella eccellenza che facilmente si dimostra nella Cristiana Religione sopra tutte l'altre, punto non giova per determinare quale in particolare sia l'unica Religione e vera; mentre si vede il Cristianesimo stesso in molte Sette diviso, le quali tutte nemiche le une delle altre, e tutte pure della medesima origine gloriandosi, si pregiano l'une a l'esclusione delle altre di essere sole della verace Religione posseditrici. Non voglio qui condurre il sincero indagatore del vero nella moltiplicità delle controversie agitate

fra le differenti comunioni e società che professano il Cristianesimo. Basta che mi conceda ciò ch'è per sè stesso evidentissimo, che la vera Religione avendo Iddio stesso per autore, dee essere perpetua, e che però quella può essere la sola vera, in cui sola sia manifesta la perpetuità della successione. Ora la Cristiana Religione, quale a' tempi di Giuliano ebbe quella maravigliosa ed insigne testimonianza che abbiamo detto della sua perpetuità, comprendea la Chiesa Latina ed Orientale, unite per la professione di una medesima fede, per la mutua comunicazione de' pastori, e la loro subordinazione ad un medesimo capo. Tale ancora era lo stato del Cristianesimo, quando nell'undecimo secolo, essendo patriarca di Costantinopoli Michele Cerulario, cominciò la funesta divisione, per cui la Chiesa Orientale separatasi dalla Latina ha continuato a far corpo da per sè. Senza voler discutere i motivi della separazione, da' quali apparirebbe quanto a torto il Costantinopolitano cercasse di muovere lite a' Latini, può ciascuno e possono i Greci medesimi riconoscere con sicuro e facile giudizio, quale tra queste due Chiese debba riputarsi posseditrice della verace Religione istituita da Cristo e propagata per gli Apostoli.

Egli è proprio carattere di questa, che debba durare e perpetuarsi con inalterabile successione. Ciò confessano i Greci divisi da noi, ed il debbono confessare in virtù del Simbolo ritenuto da loro. In quel Simbolo si contiene la credenza in una Chiesa Cattolica ed Apostolica. Ora un qualunque articolo di fede è immutabile, altramente la fede non avrebbe certezza: dunque tutto ciò ch'è oggetto della fede debbe essere tale immutabilmente: dunque sempre debbe esservi ed immutabilmente una Chiesa Cattolica ed Apostolica, poichè

nel Simbolo vien questa proposta, quale oggetto di un articolo di fede. Questa Chiesa pertanto Cattolica ed Apostolica, la quale senza dubbio esistea innanzi la separazione di Cerulario, ha dovuto anche senza dubbio conservarsi dopo la separazione nell' una o nell' altra delle due Chiese separate; nella Latina o nella Orientale. Ma che vuole dire conservarsi, se non rimanere il medesimo, ed il non soffrire alterazione o cangiamento? Ora nel separarsi che fecero i Greci da' Latini, la Chiesa Latina non si mutò in alcun modo; rimase, e quanto al dogma e quanto alla disciplina, nello stato in cui era innanzi la separazione, allora quando unita colla Greca, e l'una e l'altra professavano la medesima fede ed erano una sola Chiesa, e però l'unica vera. Ora durante questa unione non possono negare i Greci che la verace Religione di Cristo non si ritrovasse nella Chiesa Latina; poichè altrimente la vera Religione neppure sarebbe stata nella Greca unita colla Latina di fede e di comunione: e perciò la vera Religione più non sarebbe stata nel mondo. Dunque se consta per una parte che innanzi della separazione, per lo corso di tanti secoli, fu la Chiesa Latina posseditrice della verace Religione di Cristo; e se per altra parte egli è notorio che nella separazione non seguì in essa mutazione alcuna, ne viene per diritta conseguenza, e per l'idea stessa della conservazione, che dunque si mantenne ancora dopo la separazione la Religion vera nella medesima.

Per lo contrario egli è evidente che i Greci col separarsi da' Latini rinunciarono alla comunione colla sede di Pietro, la quale da' loro maggiori era sempre stata religiosamente venerata, quale maestra di tutte le Chiese e centro della unità

Cattolica: non più fu da essi riconosciuto quel primato nel quale i Patriarchi Orientali per una sì lunga successione riconobbero che si mantenea sempre viva la preminenza conceduta da Cristo a S. Pietro sopra gli altri Apostoli. Sicchè la separazione alterò nella Chiesa Greca l'antico sistema della dottrina, ed i Greci visibilmente si allontanarono da' termini prefissi da' loro maggiori in un punto al certo importantissimo alla Religione, e su di cui è fondata la unità ed il governo della Chiesa, quale si è quello del primato instituito da Cristo, conceduto a S. Pietro, e propagato ne' suoi successori.

Questa stessa perpetuità della verace Religione nella Chiesa Latina maravigliosamente si dimostra in que' dì felici e memorabili, ne' quali alla funesta divisione dello Scisma, odiato tanto dal Dio della pace, succedette la riconciliazione degli animi, e videsi la Greca Chiesa riunita alla Latina. Nel farsi una tale riunione, come segnalatamente si fece nel Concilio di Firenze, in niun punto si dipartì la Chiesa Latina dall'antica sua dottrina, dalla costanza de' suoi dogmi. Si acconsentì di buon grado che ritenessero i Greci la particolare loro disciplina; ma quanto alla credenza ed al dogma i Greci abbracciarono la professione di fede ritenuta sempre da' Latini: riconobbero il primato della sede di Pietro, ed insieme l'autorità del Sommo Pontefice sopra tutte le altre Chiese; e comunicarono co' Latini, che pure ritennero l'antica loro disciplina. Ciò supposto, chi non vede che se nella Chiesa Latina conservata non si fosse la vera Religione dopò la separazione de' Greci, si sarebbe la vera Religione perduta interamente, ed avrebbe mancata la Chiesa di Cristo, nella riunione loro co' Latini? Poichè allora,

tolto il muro di divisione, i Greci la stessa fede professarono, che ritenuta aveano i Latini, e la lor comunione abbracciarono, ed il primato riconobbero nella sede di Pietro. Per la qual cosa, giacchè i Greci consentono che non ha mai potuto perire la Religione e la Chiesa fondata da Cristo, conviene che per necessità riconoscano che questa si mantenne nella riunione de' Greci co' Latini fatta nel Concilio Fiorentino, poichè allora una sola era la Religione professata dagli uni e dagli altri. Ma la fede del Concilio Fiorentino è pure la stessa che oggidì professa la Chiesa Latina, e dalla quale si sono essi dipartiti di nuovo. Si sono adunque dipartiti da quella fede, la quale se non fosse la vera, sarebbe venuta meno per un tempo la Chiesa di Gesù Cristo.

Nè si ha da tralasciare quest' altra considerazione, che insieme colla perpetuità si mantenne nella Chiesa Latina, ed innanzi e dopo la separazione de' Greci, il carattere della universalità o cattolicità, la quale pure vien proposta nel Simbolo come oggetto d'un articolo di fede; poichè tra i Greci e gli Orientali molte Chiese rimasero unite sempre di comunione colla Chiesa Romana: ed è notorio che in tutte le parti del mondo moltissime Chiese vi sono, ed intere nazioni che la stessa Religione apertamente professano; e che di più nelle contrade stesse o infedeli o eretiche molti vivono in quella che a distinzione di tutte l'altre da per tutto si chiama Cattolica, bastando quel nome per fare intendere a tutti, sì a' suoi seguaci, come a' suoi nemici, quale ella sia.

Sono in vero celebri Chiese i quattro patriarcati dell'Oriente: ma in qual tempo mai furono più gloriosi, che allora quando dalla cattedra di Costantinopoli spargeano i fiumi dell'aurea loro elo-

quenza il Nazianzeno ed il Grisostomo: o quando in Alessandria un Atanasio ed un Cirillo con egual zelo e dottrina guerreggiavano nelle guerre del Signore, ed intrepidi difendeano il sacro deposito contro l'empietà dell'Arianismo e del Nestorianismo: o quando in Gerosolima l'altro Cirillo confortava i Cristiani timidi ed abbattuti alla vista della superbia e dell'iminente trionfo de' Giudei, e fidato alla veracità degli oracoli con apostolica costanza promettea loro che non si sarebbe edificato il tempio. Son certo che i presenti Greci mal soffrirebbono che si volesse paragonare Michele Cerulario con que' santi ed illustri pastori, la cui memoria è presso loro in una non men giusta che alta venerazione. Furono questi nel quinto generale Concilio e secondo Costantinopolitano encomiati insieme con Ilario, Ambrogio ed Agostino e 'l Papa S. Leone, quali primarj dottori e risplendentissimi lumi della Chiesa. Ma quale cosa più certa e più facile da verificarsi per gli molti scritti che di essi rimangono, che riconobbero tutti a chiare note il primato di S. Pietro, e l'autorità sopra tutte le Chiese nel Romano Pontefice, e che nella comunione della Chiesa Romana vissero, quella risguardando come il centro della unità, ed a quella ricorrendo come alla Cattedra in cui sempre inviolabile rimase la purità della dottrina.

Ed è cosa ben degna di osservazione in questo proposito, che nello stesso quinto Concilio generale fu letta nella prima conferenza, in presenza e con approvazione di tutti i Padri, la lettera indirizzata a Papa Vigilio da Eutichio Patriarca di Costantinopoli, sottoscritta da' patriarchi di Alessandria e di Antiochia, e da tutti i vescovi loro sottoposti congregati nella regia città; nella quale lettera i Padri avendo rammemorati i quattro primi

Concilj, protestando di ricevere ed abbracciare tutto ciò che fu da essi definito, soggiungono immediatamente che ricevono ed abbracciano del pari le lettere de' Pontefici della Romana sede Apostolica così degli altri, come del santo papa Leone. E tutte in una comprendendo le definizioni de' quattro Concilj, e de' Romani Pontefici, dell'une e dell'altre indistintamente seguono a dire: *Cum igitur praedicta omnia et servavimus et servamus.* Per la qual cosa non può dubitarsi che rinunciando i Greci come hanno fatto di poi alla comunione de' Latini, e nello staccarsi da quel centro di unità e da quella sede che sotto Leone IX professava, e tuttora professa ed insegna la medesima fede che in quella insegnarono e difesero e Vigilio e 'l primo Leone ed i loro predecessori, non siansi dipartiti dalle vie battute da' loro maggiori, segnate da un Atanasio, da un Crisostomo, da un Cirillo, i quali venerarono nella sede di Roma il primato di S. Pietro. Onde segue manifestamente che i presenti Greci non possono ritenere le novità introdotte dal Cerulario nella sua separazione, senza dipartirsi dallo spirito di que' santi ed illustri patriarchi, i quali nelle gesta loro più gloriose ne' loro immortali scritti e monumenti loro additano ancora la cattedra maestra di tutte le Chiese, e li richiamano a quella unità e cattolicità di fede e di comunione che fu da essi costantemente ritenuta nella subordinazione al successore del Principe degli Apostoli.

VII. Molto più queste cose debbono valere riguardo a tutte le comunioni Protestanti, nelle quali, oltrechè si è alterata la successione della dottrina, si è anche interrotta la successione dell'autorità. E quanto all'alterazione della dottrina, non mi occorre di dover dire alcuna cosa dopo le di-

mostrazioni patenti che di quella si sono date da tanti valenti uomini. È maravigliosa cosa il vedere che i primi Protestanti si pregiassero di volere rinnovare la dottrina degli antichi Padri; che indi avendo veduta in essi la loro condannazione, in vece di ricredersi, si siano rivolti ad insultarli, come ha fatto Barbeiraccio; e che finalmente finiscano, come ho già veduto in qualche libretto, per distinguere in S. Paolo la persona di Apostolo, quella di filosofo e quella di uomo, ed accordando l'infallibilità alla persona dell'Apostolo, non vergognarsi di attribuire errori alla persona dell'uomo, e 'l fanatismo a quella del filosofo. Dal che solo si può da chicchessia conoscere a quale eccesso d'irreligiosità vada naturalmente a terminare il corso ed il progresso di quelle comunioni, nell'allontanarsi che fanno dal tronco a cui erano unite. Ne' ragionamenti che talvolta mi è accaduto di fare con qualche Protestante, mi sono accorto ch'eglino, per poco che siano illuminati, non sono persuasi che la Chiesa Romana infetta sia di quelle macchie d'idolatria e di depravazione che servirono di pretesto alla separazione de' loro maggiori. Dicono che vi erano abusi, e che se quegli abusi non erano approvati, almeno erano tollerati, il che non era neppure lecito: e sul motivo di questi abusi pensano di non essere obbligati a riunirsi colla Chiesa, da cui si separarono; e tanto più, che avendo eglino i precetti del Vangelo, e potendoli osservare, pare loro che, independentemente da' riti della Chiesa Romana, può certamente salvarsi chiunque osserva la legge prescritta da Cristo: nè possono indursi a credere che Iddio voglia condannare un uomo il quale abbia vissuto onestamente, ed osservato i precetti della giustizia e della carità verso gli altri, per ciò solo che

non siasi assoggettato a certe usanze e pratiche inventate dagli uomini, e di lor natura indifferenti.

Con tutto ciò io son certo, e'l dico per esperienza, che un Protestante di buona fede, il quale voglia con attenzione ed imparzialità ponderare le seguenti considerazioni, per altro semplicissime, dovrà entrare in gran pensiero e dubitazione su quella sicurezza e fidanza di potersi salvare, che gli pare d'avere nella sua comunione. Egli è certo che Cristo nel fondare la sua Religione instituì una Chiesa o società in cui volle che vi fosse una distinzione tra i semplici Fedeli ed i Pastori, a' quali conferì l'autorità di predicare e d'insegnare. Egli è certo che il ministero Apostolico è stato dagli Apostoli trasferito a' loro successori, a' quali essi comunicavano l'autorità che aveano di reggere la Chiesa con qualche rito, e segnalatamente colla imposizione delle mani, come si vede praticato riguardo a Timoteo. Egli è certo che questi successori col ricevere l'imposizione delle mani, riceveano anche l'autorità d'imporle ad altri, per propagare in questa guisa e con perpetua successione il ministero da Cristo conferito agli Apostoli. Queste cose sono espressamente dichiarate nella lettera del Nuovo Testamento. Egli è altresì certo che Cristo diede a' suoi Apostoli per benefizio della Chiesa e de' Fedeli la podestà di rimettere e di ritenere i peccati; talchè questa podestà fa parte dell'autorità e del ministero Apostolico. Dal che si deduce per immediata conseguenza che una tale podestà col ministero Apostolico è passata per esempio da S. Paolo a Timoteo, da Timoteo a quelli che da lui riceverono la consecrazione, e così in appresso.

Ciò supposto, quantunque si conceda che molti

sianvi tra Protestanti che onestissimamente vivano con egregj sentimenti di giustizia e di equità verso il prossimo, sinceri, leali, probi, esenti d'ingiustizia, di frode, di tradimento; io credo però che niuno di essi dirà o si persuaderà di essere senza peccato, di non essere consapevole a sè stesso di alcuna colpa contro alcun de' precetti del Decalogo. Ora io dimando loro, se possono persuadersi che Cristo abbia inutilmente conferito a' ministri della sua Chiesa la podestà di rimettere i peccati; e quale speranza pertanto possano avere che siano loro rimesse le lor colpe, quando a rimetterle non intervenga l'uso della podestà stabilita da Cristo a questo effetto? Domando di più, come si possono lusingare di avere trasportata seco nel separarsi una tale podestà; quando per una parte si vede che l'autorità degli Apostoli, a' quali fu conferita, passò da San Paolo in Timoteo colla consecrazione, da Timoteo a' suoi successori; e quando per altra parte nel separarsi s'interruppe presso loro questa successione, nella quale da' principj della Chiesa si è sempre contenuta e propagata l'autorità del ministero Apostolico? Non può negarsi che l'autorità degli Apostoli non sia passata ne' loro immediati successori. Non può negarsi che una tale successione non siasi continuata nella Chiesa Romana, nella stessa forma che già si praticò da' tempi Apostolici. Egli è dunque certo che l'autorità del ministero Apostolico si è conservata e mantenuta nella Chiesa Romana, e per conseguenza la podestà di rimettere i peccati data da Cristo agli Apostoli, comunicata dagli Apostoli a' loro immediati successori, e da questi a quelli che vennero dopo, e così di mano in mano.

Non può negarsi per altra parte che la succes-

sione dell' autorità non sia stata interrotta nella separazione de' Protestanti: epperò siccome non cominciò Timoteo ad aver l'autorità del ministero se non quando gli fu data autorevolmente e con rito esterno da chi avea il poter di conferirla, nè i successori di questo l'ebbero se non collo stesso mezzo; e siccome non avrebbe bastato a Timoteo, nè a' suoi successori, nè ad alcuno in que' tempi il dire che aveano il Vangelo, e che professavano la fede del Vangelo, per arrogarsi il ministero, senza questa particolare ed autorevole comunicazione, la quale continuò sempre di poi; così al certo essendo cessata quella comunicazione di mano in mano, rispetto a' Protestanti nella loro separazione, in niuna maniera si possono lusingare che sia presso loro rimasa la podestà di rimettere i peccati.

Nè qui giovi il ricorrere agli abusi che pretendono essersi introdotti nella Chiesa Romana. Non sono questi abusi, quali essi gli hanno fuor di modo esagerati: e nelle pitture che ne fanno, risaltano i colori dell'odio; ma un animo placato non mai vi scorgerà i lineamenti del vero. Con tutto ciò non saprebbono eglino assegnare alcuna cosa la quale sia dalla Chiesa Cattolica Romana autorevolmente praticata e comandata, la quale facendola chicchessia debba perciò violare i precetti della legge naturale o divina, e perdere l'onestà e la virtù: talchè un Protestante che ritorni alla Chiesa Romana, debba temere di essere costretto per ubbidirle di macchiare la sua probità e 'l candore della sua innocenza. Il che essendo, così non possono gli abusi che dicono tollerati servir loro di pretesto a rimanersi nella separazione de' Pastori che per legittima successione discendono dagli Apostoli. E certamente

Cristo ha predetto che sarebbono insorti ed abusi e scandali; e con tutto ciò non ha lasciato di raccomandare a' Fedeli che sempre dovessero ascoltare i loro Pastori: potendo bensì avvenire che gli abusi siano tollerati da' Pastori, ma non potendo avvenire, siccome non è mai avvenuto, per l'assistenza promessa alla Chiesa, cioè agli Apostoli ed a' loro successori, ch'erri la Chiesa, e si abusi ne' suoi insegnamenti. Non possono negare i Protestanti che non sia nel Nuovo Testamento a chiare note prescritto che i Fedeli rimangano uniti alla Chiesa, come erano prima di Lutero e di Calvino i loro maggiori, nella subordinazione a' legittimi Pastori che sono i successori degli Apostoli. Per altra parte non potranno giammai produrre un testo chiaro ed espresso che comandi la separazione dalla Chiesa. Vi ha dunque una manifesta contraddizione tra' loro principj e la loro condotta; mentre per una parte hanno preteso di non volere seguire altra regola che la Scrittura, e che per altra parte hanno cominciato la riforma colla separazione dal corpo visibile della Chiesa a cui erano uniti, senza che nel Vangelo possano trovare alcun passo che giustifichi o comandi espressamente (come dovrebbe essere ne' loro principj) un atto di tanta importanza; e molti essendovi che comandano l'inviolabile unione colla medesima Chiesa.

Per le quali cose vi sarà sempre questa insigne differenza tra la comunione Romana e le Protestanti e separate, qualunque siano, che in quella la società Cristiana è retta da' ministri che fin dal tempo degli Apostoli hanno ricevuta per una ordinazione continuata e senza interruzione l'autorità del ministero gli uni dagli altri: cosicchè i titoli della Podestà Ecclesiastica si vedono propagati e

comunicati a' presenti Pastori nella stessa guisa che il furono dagli Apostoli a' loro successori, e da questi a quelli che vennero dopo, e così successivamente. Laonde il Cattolico Romano non può avere il minimo sospetto che i suoi Pastori non abbiano la podestà di rimettere i peccati, la quale fu da Cristo conceduta agli Apostoli, perchè questi la conferissero a' loro successori, e così durasse perpetuamente. Laddove il Protestante non può essere in alcuna guisa sicuro che cotesti titoli dell' autorità e del ministero siano passati nella sua comunione: anzi debbe esser certo del contrario, se per una parte egli è vero, come lo è ad evidenza, che tali titoli non hanno potuto passare in maniera differente da quella con cui furono comunicati a Timoteo per esempio, e da Timoteo a' suoi successori: e se per altra parte egli è notorio che da Timoteo a' suoi successori passarono per via di una continuata ordinazione fatta da chi prima l'avea ricevuta. È pertanto sicuro il Cattolico Romano di vivere sotto il governo propagato dagli Apostoli, epperò instituito da Cristo: il Protestante vive sotto un governo che si pregia bensì di seguire le massime del Vangelo, ma fu instituito dagli uomini, poichè non ha perpetuazione di ministri fino al tempo degli Apostoli.

Facciamo il caso che venga trasportato a caso un esemplare del Vangelo in un' isola tutta infedele e idolatra, tradotto nella lingua degli abitanti; e che letto questo libro, e divulgato, gli abitanti approvino la dottrina in esso contenuta, e si risolvano a formare una società di Religione, la più conforme che sappiano ideare alle massime di quello. Chi vorrebbe dire che una sì fatta società formatasi così da per sè, senza comunica-

zione col rimanente della Cristianità, senza l'intervento d'alcun ministro legittimo che ivi ordinasse i ministri richiesti per il governo Ecclesiastico, fosse la Chiesa instituita da Cristo, e propagata per lo ministero degli Apostoli, quando a fondarla non si suppone intervenuto il ministero di alcun de' loro successori? Chi vorrebbe dire che avesse potuto quella darsi a sè medesima, e conferire a chiunque avesse voluto l'autorità del ministero Apostolico? Certamente se ne' primi tempi della Chiesa nascente non poteano i Fedeli darsi da per sè una tale autorità, e s'era necessaria l'ordinazione fatta da chi prima l'avea ricevuta; per quale singolare privilegio potrebbe un chicchessia in quella isola essere il primo a comunicare ad altri, e praticare per seguire le instituzioni degli Apostoli, una ordinazione ch'egli non avrebbe ricevuta da altri? Egli è però chiaro che una tale società, benchè si pregiasse di reggersi secondo il Vangelo, non potrebbe dirsi mai che fosse la società Cristiana propagata per opera degli Apostoli, ed in conseguenza neppure quella che fu da Cristo istituita. Ora chi non vede che da una tale società non è punto differente la riforma ideata ed eseguita da' Protestanti, presa anche nel suo aspetto più favorevole.

Ma s'egli è notorio che nella sola comunione Romana non mai si è interrotta la successione dell'autorità, ne viene per diritta conseguenza che in quella debbe anche essersi mantenuta intatta la successione della dottrina. Imperocchè l'autorità d'insegnare fu da Cristo raccomandata alla podestà del ministero, al quale perciò promise l'assistenza sua per tutti li secoli avvenire. Per la qual cosa, provata che sia la continuazione della podestà del ministero e del governo instituito da

Gesù Cristo in una comunione, come si conosce per la notorietà de' fatti essersi perpetuato nella Romana, rimane anche provata per la medesima l'inalterabile permanenza della dottrina: essendochè la vera dottrina non può ritrovarsi fuor della Chiesa Apostolica; nè vi ha Chiesa Apostolica, fuor solo quella in cui si è perpetuato per una continuata successione il ministero degli Apostoli.

VIII. Per autenticare maggiormente le cose sopraddette agli occhi de' Protestanti, stimo pregio dell'opera il recare in mezzo un passo di Calvino nelle sue Instituzioni, parendomi che se vorranno considerarlo con attenzione, vedranno chiaramente che quanto ha di forza l'argomento di Calvino per istabilire la fede e l'inviolabile autenticità delle Sacre Sritture, altrettanto è convincente per dimostrare l'inalterabile perpetuità della dottrina di Cristo in quella Chiesa che, instituita da esso e propagata per gli Apostoli, fu in ogni tempo e da' per tutto conosciuta e denominata col nome di Cattolica.

Così dice adunque Calvino (lib. I delle Institutuzioni, cap. VIII, art. 12): *Adde quod aliae quoque sunt optimae rationes cur pondere suo non careat Ecclesiae consensus. Neque enim pro minimo ducendum est, ex quo Scriptura publicata fuit, tot saeculorum voluntates constanter in ejus obedientiam consensisse: et utcumque miris modis eam vel opprimere, vel coercere, vel inducere prorsus, et ex hominium memoria obliterare Satan cum toto mundo conatus sit, semper tamen instar palmae superiorem evasisse, et inexpugnabilem perstitisse.* (Questo carattere di autorità fondato sulla vittoria ottenuta contro gli sforzi del mondo e dell'inferno conviene apertamente alla Cristiana Religione, ed alla verità della santa Fe-

de, non solo in quanto si contiene ne' libri della Scrittura, ma in quanto per tanti secoli professata nelle Chiese unite di comunione colla sede di Pietro; e questo meglio si vedrà dalla natura de' combattimenti ch'ebbe da soffrire la Religione, e che vengono in appresso dichiarati da Calvino.) *Siquidem nemo fere excellentiore ingenio, vel Sophista, vel Rhetor olim fuit, qui vim suam adversus ipsam non intenderet: nihil tamen profecerunt omnes.* (Questi Sofisti e Retori sono quelli appunto, contro i quali hanno con dottissime scritture vendicata la Religione gli antichi Dottori della Chiesa S. Giustino, Origene, Tertulliano, Eusebio, S. Agostino, ed altri, da' quali appare che nell'oppugnare la Religione di Cristo que' Sofisti e Retori dirizzavano i loro sforzi contro quella società visibile che portava il nome di Cristiana, e sotto quel nome era conosciuta da per tutto.) *In ejus excidium universa terrae potentia se armavit: in fumum abierunt omnes ejus conatus* (contro la stessa visibile società portarono similmente i loro colpi le più formidabili potenze della terra, come consta dall'Istoria delle persecuzioni). *Quomodo tam valide undequaque impetita restitisset, non nisi humano freta praesidio? Quin magis hoc ipso a Deo esse convincitur, quod reluctantibus humanis omnibus studiis, sua tamen virtute usque emerserit.* (Quella Religione che, assalita da tante parti, si è sostenuta colla sua forza contro tutti gli sforzi umani, che ha domato i suoi nemici stessi, quella è Religione di Dio: tanto confessa Calvino, ed è vero. La società visibile de' Cristiani, che per tanti secoli ha resistito alle persecuzioni, è quella che si è propagata per una continua successione di Pastori fin dagli Apostoli, sparsa in tutto il mon-

do, unita di comunione colla sede di Pietro. E questo è il fatto accennato dallo stesso Calvino. Dunque questa è religione di Dio. Ma se la Chiesa visibile che sostenne le persecuzioni è opera di Dio, e si conosce tale per il trionfo che Dio le diede contro le persecuzioni, questa Chiesa visibile non ha più potuto perire. Era dunque ancora in piedi quando nacquero e Lutero e Calvino. Fu indi oppugnata da essi, e contro loro si mantiene e si sostenta tutt'ora sparsa in tutto il mondo. Gli sforzi pertanto di Calvino per opprimerla ed ischiantarla, sforzi vani ed inutili, aggiungono nuovo peso al suo argomento: *fuerunt*, diremo, per fargli onore, a lui ed a' suoi seguaci, *excellenti ingenio vel Sophistae, vel Rhetores qui vim suam adversus ipsam intenderent: nihil tamen profecerunt omnes.*) *Adde etiam huc, quod non una civitas, non gens una in eam recipiendam et amplexandam conspiravit: sed quam longe lateque patet terrarum orbis, variarum gentium, quibus alioquin nihil inter se commune erat, sancta conspiratione suam auctoritatem adepta est.* (Chi può negare che in questo tratto non sia espressamente delineata la Cristiana Religione, in quanto professata nella Romana comunione, la quale sola può pregiarsi d'essersi stesa per tutta la terra, di avere avuto seguaci in tutte le nazioni, e di essere stata riconosciuta come vera per una sì autorevole cospirazione. O quale conseguenza debba dedursi da un tal fatto, il dirà ora Calvino.) *Porro quum plurimum nos movere debeat talis convenientia tam diversorum animorum, et rebus omnibus alioquin inter se dissidentium, quando eam nonnisi caelesti numine conciliatam apparet.* (Questo è appunto ciò che si vede, e che dimostra la particolare provvidenza

di Dio sopra la Religione Cristiana, in quanto professata nella Chiesa Cattolica.) *non parum tamen gravitatis illi accrescit, dum intuemur in eorum pietatem, qui sic conveniunt, non omnium quidem, sed quibus, ceu luminibus, fulgere Ecclesiam suam Deus voluit.* (Dice Calvino, che quantunque in tutti quelli che sono convenuti a riconoscere la divina autorità delle Scritture, non si ravvisi la pietà; in molti però si scorge questa virtù, ed accresce il peso della loro testimonianza. E quelli sono che ha voluto Iddio che come lumi risplendessero nella sua Chiesa. Di questi uomini ragguardevoli per la pietà Cristiana non so ove Calvino avrebbe potuto rinvenirne uno fuor delle Chiese unite di comunione colla Romana. Prima di Calvino vi sono stati in tutti i secoli uomini d'insigne pietà e santità di vita, che tali vengono celebrati nell'Istoria Ecclesiastica: mostri Calvino, che quelli a' quali piacerà di accordare questo pregio, non sieno stati uniti di comunione colla sede di Pietro, o mostri in qual secolo ha finita la pietà nella medesima; ed in questo caso gli converrà dimostrare quale differenza vi sia stata tra gli ultimi a cui vorrà concedere la santità, e quelli che vengono immediatamente appresso, ed a' quali l'Istoria Ecclesiastica accorda quella santità che Calvino vorrebbe cominciare a negar loro. Ma questo è un impossibile. E sarà costretto Calvino o a negare la santità a' Padri de' primi secoli, epperò a ritrattare ciò che qui dice della pietà di quelli che hanno riconosciuta la verità della Scrittura; o a riconoscere che la stessa santità si è propagata fin a' suoi tempi; e che però la Chiesa, in cui fu allevato, era ancora in possesso della vera pietà, e per conseguenza della verità, senza cui non vi ha

pietà vera: possesso certamente che non era in poter di Calvino di toglierle.)

Riportiamo ancora il principio dell'articolo seguente: *Jam quanta securitate nos ei doctrinae nomen dare par est, quam tot sanctorum virorum sanguine sancitam ac testificatam videmus? Illi pro semel suscepta non dubitarunt mortem animose et intrepide, atque adeo magna alacritate, oppetere: nos cum tali arrhabone ad nos transmissam, qui non certa et inconcussa persuasione susciperemus?* (Egli è un fatto che non vi è stato secolo alcuno in cui nel seno della Romana comunione non sianvi stati molti uomini i quali si sono portati volonterosamente e senza vista di alcuna mercede umana, per zelo di spargere la luce del Vangelo, e con incredibile desiderio del martirio, a predicare la Cristiana Religione nelle contrade infedeli, confermandola col loro sangue, e con grande animo ed intrepidezza ed alacrità spargendolo. Qualunque contemporaneo di Calvino potea dunque dirgli, convincendolo col suo medesimo argomento, che punto non si dovea esitare a ritenere ed e professare con intera sicurezza una Religione la quale fino a que' tempi si era trasmessa di secolo in secolo con un pegno sì autentico.) *Non ergo est mediocris scripturae approbatio, tot testium sanguine fuisse obsignatam.* (Ma forse non è stata col sangue de' Martiri autenticata la Cristiana Religione, quale si contiene ne' sacri libri, e secondo l'intelligenza della Chiesa universale unita di comunione colla S. Sede? Potrà Calvino trovare Martiri che nel promulgare il Vangelo non abbiano predicata l'ubbidienza a questa Chiesa a cui erano essi uniti, come prescritta dall'istesso Vangelo? *Non ergo est mediocris Ecclesiae approbatio, tot testium sanguine fuisse obsignatam.*)

Nè solo innanzi Calvino, ma ancora fino a' nostri dì può la comunione Romana pregiarsi di molti altri illustri Martiri. E questo è un fatto tanto più facile a verificarsi, quanto sono le memorie più recenti, e sul quale dovrebbono i Protestanti fare con imparzialità le ricerche che merita l'importanza della cosa; e le facciano pur severe quanto vogliono, che io gli assicuro che tanto più chiaramente potranno scorgere che tra quelli che vanno alle missioni, de' quali alquanti sempre conseguiscono la corona del martirio, unico premio delle loro fatiche, vi sono certamente uomini portati *non fanatica intemperie, qualiter interdum erratici spiritus solent; sed firmo, constantique, sobrio tamen, Dei zelo*, per servirmi dell'espressioni di Calvino.

Questi Martiri che può vantare in ogni tempo la Chiesa Romana, e solo si producono nel suo seno; quelle numerose congregazioni che si obbligano ad infiniti stenti per redimere i Cristiani schiavi dalla barbara oppressione d'infedeli padroni, ed anche a sottentrare ne' loro ferri per liberarli, e sottrarli alle miserie che soffrono, ed a' pericoli della loro salvezza, e che a questo fare si muovono per amore di Gesù Cristo, per imitare gli esempj della sua carità verso gli uomini, dimostrano anche chiaramente che nella comunione Romana vi ha una terza successione che forma un autorevolissimo carattere della sua veracità; voglio dire la successione dello spirito eroico della carità che Gesù Cristo ha portata nella sua Chiesa, che ha praticata, che ha inspirata e raccomandata a' suoi seguaci, e che non mai venuta meno nella sua Chiesa, sempre sarà un autorevole distintivo di essa. Vantano i Protestanti certi ordini e stabilimenti bellissimi per benefizio

comune, che han luogo presso loro, e non si vedono in molti paesi che professano la comunione Romana. Ma oltrecchè in quegli instituti non si scuopre l'eroico della carità, che consiste in sacrificare sè stesso e la propria vita a Dio per bene del prossimo anche nemico, que' tali stabilimenti, anzi che dalla Religion Protestante, procedono dalla natura speziale e dalla constituzione del governo politico: che però non sono neppure comuni a tutte le provincie che la medesima setta professano. Che però in vano si vorrebbe contrapporre la bontà e la saviezza di quelle ordinazioni politiche a quello spirito grande e magnanimo di carità e di fortezza che la sola Religione ha inspirato a molti particolari nella comunione Romana, da cui retti ed animati hanno operato cose maravigliose a benefizio non solo di altri privati, ma ancora di provincie intere e di regni. Uno spiritoso moderno ha voluto mordere la comunione Romana col dire che in essa non si canonizza mai la virtù d'un buon padre di famiglia, d'un buon marito, d'un buon padrone, tolto che sia Imperatore o Re; ma che si pregia quella di canonizzare Anacoreti, Claustrali, ed altre simili persone, la cui virtù è fuor delle leggi dell'umanità, nè mai ha niente profittato al bene del genere umano. Ma quando ne' soli Re ed Imperatori la Chiesa proponesse da venerarsi le virtù sociabili, non tralascerebbe con questo di mostrare a tutti che sono quelle virtù pregevoli e da imitarsi: e per altra parte vorrei che tra questi inutili promulgatori della società si mostrasse alcuno che tanto abbia fatto in favor di quella, quanto un qualunque tra gli ultimi ancora, a' quali sono stati dalla Chiesa conceduti gli onori della santità, quanto ha fatto, per ricordarne un

solo e quello che ho particolare motivo di ricordare, un Alessandro Sauli nella Corsica, il quale introdusse coll' allettamento della Religione in quel popolo una volonterosa civiltà, che appena i più famosi legislatori poterono colla forza e colla politica introdurre ne' loro dominj.

IX. Chiunque pertanto sia persuaso della necessità della Religione, e dovrà essere, se vuole dirittamente ragionare; chiunque ha in pregio l'onestà, quegli al certo non può starsi molto tempo sospeso, nè durar molta fatica in riconoscere nella moltiplicità delle Religioni, quale debbasi preferire a tutte l'altre. Vi sono certi caratteri che dalla idea stessa della Religione risaltano, e si conoscono dovere essere proprj ed essenziali a quella che sola può pregiarsi di essere divina e verace: l'antichità della origine pari a quella del genere umano; la perpetuità ed inalterabile successione; la santità del culto e de' precetti; le testimonianze di una virtù superiore, che in maniera prodigiosa e fuor del corso naturale delle vicende umane la regga e la sostenti. Questi caratteri a primo aspetto in una sola s' incontrano: quelli che aperta le hanno dichiarata la guerra, con grandissimo studio hanno tentato d'ingombrarli e confonderli, ma non hanno mai potuto fare che luminosi non apparissero: simili ad uno che avendo durata molta fatica in alzar polve, ed essendosi in quella involto, si pensasse che più non è il Sole visibile. Quelli che si prendono a sostenere altre Religioni, cercano bensì con grandissimo studio di mostrare che non mancano de' caratteri essenzialmente richiesti; ma non possono fare che per sè stessi appajano, e per sè stessi si diano a conoscere. Tanto basta per il discernimento. La vera Religione debbe esser per tutti autorevolmente

credibile. La necessità di un profondo studio per farne risaltar i caratteri prova che non è là dove si vuole cercarla; perchè se là vi fosse, non sarebbe conoscibile che da pochi, e per questo solo mancherebbe d'un suo distintivo carattere. La necessità di un profondo studio per chiunque tenta di volerli oscurare ove risaltano a primo aspetto; l'impossibilità di fare con tutto ciò che non appariscano, quali sono realmente, come cose notorie fondate sopra monumenti pubblici ed autorevolmente attestati, mostra che la verace Religione altra non può esser fuor quella solo, alla quale legati si scorgono con tanta fermezza ed immutabilità ed in forma tanto visibile que' caratteri che a tutti debbono rendere la Religione autorevolmente credibile. Indi procede quella veramente maravigliosa ed insigne disparità che ho accennata (vol. I, p. 129 e seg. fino a pag. 193) tra la Cattolica Religione, e tutte l'altre; che queste portano in seno il principio del proprio distruggimento, e nella stessa professione che se ne fa, e nelle cose che insegnano, recano giusto motivo di doverne dubitare, ed in seguito rigettarle: laddove nella Cattolica tutto cospira ad attestarne la veracità, nè vi ha parte alcuna che l'altra distrugga o metta in sospetto.

Egli è però solo da desiderarsi che i liberi pensatori vogliano seriamente applicarsi al discernimento della Religione, apportandovi non già un affetto sinistro ed uno spirito preparato a non volersi arrendere, non una secreta voglia di trovare motivi di dubbio e di alienazione, non il timore, o, per meglio dire, la paura di rimanere convinti; ma un puro amor del vero, un sincero desiderio d'instruirsi, ed anche di arrendersi, veggendo, come il vedranno certamente, siccome la

Religione è appoggiata sopra monumenti tali, che gli uomini savj non possono desiderarne de' maggiori, anzi neppure li sogliono desiderare uguali per determinarsi nelle occorrenze più importanti della vita.

X. Per eccitarli a questo sensato e ragionevole desiderio può valere assai uno sguardo che diano a quella celebre tavola di Cebete, che contiene una sì bella e sì vera pittura della vita umana. In quella nobile tavola sono delineati due procinti: nel primo vien figurata la vita; fuori vi ha la moltitudine di coloro che sono destinati ad averla; all' ingresso presiede un genio benefico con una carta in mano, per additare a tutti la via che hanno da tenere, se pervenire vogliono alla salute; ma insieme vi ha una donna che tiene in mano una coppa, in cui tutti son forzati di bere, nell' entrare che fanno alla vita, l'*errore* e l'*ignoranza*. Fatti come ebbri per questo liquore, si vanno disviando in tortuosi sentieri, seguendo altre donne lusinghiere, che loro le prime si appresentano, le *opinioni*, le *cupidigie*, le *voluttà*. Indi si vanno aggirando intorno alla *fortuna*, la quale sull' instabile sasso volgendo il piede, dà e toglie senza considerazione que' doni che l' opinione ingrandisce, e fa comparire quali beni pregevolissimi le ricchezze, la gloria, la nobiltà, la prole, gli onori, gli imperj. Per li quali altri fatti lieti dalla fortuna, ed altri dolenti, trapassano tutti la vita in una perpetua vicissitudine ed alternativa di false contentezze e di veri affanni. A quelli poi che ha la fortuna arricchiti de' suoi doni, si fanno incontro con vezzoso aspetto la *sfrenatezza*, l' *impudicizia*, l' *avarizia*, l' *adulazione*. Queste tosto gl' impoveriscono, ed impoveriti che siano, rimangono in ischiavitù sotto

l' aspro governo di quelle infide lusinghiere, che gli spingono alle scelleratezze, agl' inganni, agli spergiuri, a' tradimenti: così cadono nelle mani della *vendetta*, che gli attende col flagello in mano; ed in buca piena di orrore si stanno ristretti in mezzo della *malinconia* tutta ranicchiata col capo fra le ginocchia, della *calamità* che si straccia i capelli, del *pianto* finalmente e della *disperazione*. Da questa orribile buca vanno indi a poco a precipitarsi nell' abisso dell' *infelicità*, se per buona sorte non si fa loro incontro il *pentimento* che li richiami per altro sentiero, e li guidi alla *vera sapienza*. Ma col *pentimento* si accompagna ancora talvolta una qualche opinione che li fa traviare dalla diritta via, e li conduce ad una falsa imitatrice della vera sapienza, cioè alla *vana erudizione*. Intorno a questa stanno i suoi seguaci *Poeti*, *Rettorici*, *Dialettici*, *Musici*, *Aritmetici*, *Geometri*, *Astrologi*, *Epicurei*, *Peripatetici*, *Critici*. Questa insegna molte cose buone, ed utili ed egregie, e che possono indirizzare alla vera sapienza: non è però la vera sapienza, perchè con quella si accompagnano ancora ed intorno ad essa si vanno aggirando la *sfrenatezza*, l'*avarizia*, la *libidine*, l'*adulazione*, le *cupidigie*, le *voluttà*; e sì ancora perchè questa dal volgo e dagli uomini leggieri, che sono moltissimi, onorata col nome di sapienza, fa che molti di quella si contentino, e non più alla vera sapienza rivolgano il pensiero. Si scorge però in quella tavola un'altra via scoscesa e dirupata, che guida alla cima di un colle eminente, ove stendono amichevolmente le mani la *continenza* e la *tolleranza*, ed ajutano chi tenta di salire. Queste sono guide sicure che conducono alla *vera sapienza*, la quale in aspetto venerabile si sta ferma

su di una base riquadrata e stabile, ed ha a' suoi fianchi la *verità* e la *persuasione*. Questa porge a chi viene a lei confidenza, e sicurezza di quiete e di felicità; il purga dell'*ignoranza* e dell'*errore*, e scaccia insieme da esso l'*arroganza*, la *cupidigia*, l'*incontinenza*, l'*ira*, l'*avarizia*. Così risanatolo l'introduce alla *scienza*, ed alle sorelle di essa quanto semplicemente adorne, altrettanto risplendenti per la propria e natia bellezza, alla *fortezza*, alla *giustizia*, alla *bontà*, alla *temperanza*, alla *modestia*, alla *liberalità*, alla *clemenza*. Queste il conducono alla *beatitudine*; ed egli ottenuta una gloriosa vittoria sopra i suoi vizj, mostri fieri ed abbominevoli, colla corona in capo si ferma nella fortunata *stanza de' beati*, tutta luminosa ed abbondante di pure delizie, ove dimorano tutte le *virtù* colla *felicità*. Quelli poi che pervenuti alla tolleranza, perdendo coraggio e vinti dalla stanchezza tornano indietro, sono nella loro vituperevole fuga perseguitati da ogni male: nè però incolpano sè stessi, ma la sapienza ed i suoi seguaci; e nel darsi di nuovo in preda alla *sfrenatezza* ed alle *cupidigie* senza frutto, menano una vita miserabile, disperati di non poter godere de' beni di quaggiù, nè di averne quel piacere e quella quiete che vorrebbono.

Io credo che chiunque sia, il quale per pratica ed esperienza conosca cosa sia la vita umana, vedrà con gran piacere quanto veracemente e naturalmente abbia il gran filosofo Cebete dipinte le miserie in cui si avvolgono coloro i quali sotto il volubile impero della fortuna seguono le opinioni, le cupidigie, le voluttà, e si danno in poter della sfrenatezza, dell' avarizia, dell' adulazione. Credo che rimarrà convinto altresì che, per quanto si accordi a quella erudizione la quale

in sè stessa è di grandissimo pregio, e che ha per seguaci Letterati d'ogni genere; pure non vale a ritrarre l'uomo dalle sue miserie, perchè sola non vale a ritrarlo da' vizj; perlochè anche vana si chiama da Cebete. Stimo finalmente che niuno vi ha così privo di senno, che non pregiasse al pari di qualunque gran tesoro l'acquisto di quella sapienza proposta dal Filosofo Tebano, come la sola che può apportare pace e tranquillità al cuore dell'uomo; mentre resiste a' vizj che continuamente lo allettano, eppure il conducono all'infelicità. Ma questa sapienza non vien definita dal Filosofo, e solo vien descritta per certi caratteri, che le debbono convenire, ovunque sia e qualunque siasi. Ora chiunque vorrà riflettervi, scorgerà facilmente che questi caratteri nella sola Religione si trovano, e che la sola Religione pertanto può meritare l'onorato nome di vera sapienza, e sola produrre i desiderabili effetti che qui alla vera sapienza vengono attribuiti. E certamente nel solo sistema di una Religione che additi una futura felicità possono verificarsi queste due cose, che si abbia da rinunciare per amore stesso della felicità a qualunque diletto nemico delle virtù e dell'onestà, e che rinunciando ad ogni qualunque sì fatto diletto sia l'uomo per condursi ad uno stato di beatitudine tanto costante, quanto lo è la immutabile forma dell'onesto. La sapienza di Cebete dimostra, siccome l'uomo col seguire le cupidigie e le voluttà cade nella buca dell'infelicità; ma questa sapienza se non è la Religione, non saprebbe mostrare una beatitudine che corrispondesse alla violenza che l'uomo dee farsi per non seguirle. E che potrebbe quella dire ad un Epicureo il quale facesse consistere la virtù e la felicità in goder della vita,

finchè diletti e gioje inebbrian l'alma, e poi privarsene ?

Nè può alcuna sapienza distinta dalla Religione sottrarre senza frode gli uomini al volubile impero della fortuna per la varietà e moltiplicità de' beni ch' esige la condizione di lui in questa vita, ed a' quali soli potrebbe in tal caso rivolgersi l'amor della felicità. Dalla sola Religione può provenire quella confidenza e sicurezza che, secondo Cebete, dona la vera sapienza; cioè, come dice, *quella particolare certezza con cui l'uomo si persuade che in questa vita non gli avverranno incontri dispiacevoli o duri*: poichè non comporta la condizione dell'uomo di potere evitare incontri durissimi, se si riguarda la sola vita presente, e che colla sola virtù riferita anche unicamente a questa vita non si possono addolcire in alcun modo. Laddove la considerazione di un'altra vita, e di una provvidenza saggia e benefica, col riempire l'animo di una dolce speranza, può rendere i più aspri travagli non solo tollerabili, ma piacevoli, e conformi all'amor della felicità: chè tale è al certo la natura di questo amore che tutto anima lo spirito dell'uomo, che senza la speranza d'un maggior bene non può l'animo ricrearsi ne' travagli, e può per una tale speranza trarre da' grandissimi travagli un maggior godimento.

La sapienza non può persuadere che la virtù sola basti per fare l'uomo beato. Questo paradosso degli Stoici fu sempre e dal senso umano respinto e dalla ragione. Sarebbe dunque bugiarda la sapienza lodata da Cebete, nè avrebbe a' suoi lati la verità e la persuasione.

Ma se la verità dimostra queste tre cose, che l'uomo seguendo le cupidigie cade nell'infelicità;

ch' egli sempre dee seguire le virtù, sebbene non sempre in questa vita le virtù apportino la felicità; che pure finalmente a seguire la virtù dee essere mosso ed animato dall'amor della felicità; egli è chiaro che per ritrarre gli uomini dalle cupidigie, e stringerli colle virtù per amor della felicità, dee la sapienza renderli sicuri di una beatitudine che accoppii colle virtù un costante godimento. Questo il fa la Religione coll'additare non su questa terra, ma nel seno di una Divinità giusta, benefica e provveditrice quella fortunata *stanza* de' beati, ove l' animo immortale, adorno delle perfezioni convenienti ad una natura intelligente, goda immutabilmente dell' intelligenza del vero e dell' amor del bene.

Potendo pertanto la sola Religione accordare quelle tre massime che abbiamo detto sopra, stabilite dalla verità, e per ogni altra parte incompatibili; ed avendo inoltre sì maravigliosi e luminosi caratteri di veracità, quali sono quelli che abbiamo descritti in questo ragionamento; lascio che gli increduli trovino un' altra idea o forma di sapienza in qualunque filosofia, la quale sedendo in mezzo della verità e d'una legittima e fondata persuasione, possa incamminare gli uomini alla beatitudine per la via segnata da Cebete, e far che l' amor della felicità gli allontani dalle cupidigie che sempre allettano, e sempre gli accosti alle virtù che molte volte disgustano.

ANNOTAZIONI

AGGIUNTE DALL'AUTORE

---

1. *Pag.* 14. Premettiamo che l'oggetto di queste ricerche intorno alle dottrine degli antichi Filosofi non è altro che di stendere e sviluppare quanto con più precisa e sugosa brevità leggesi espresso nel Catechismo Romano (P. I, art. I, n. 6). *Non reliquit tamen Deus, ut inquit Apostolus, semetipsum sine testimonio benefaciens, de caelo dans pluvias et tempora fructifera, implens cibo et laetitia corda hominum. Quae causa fuit Philosophis nihil abjectum de Deo sentiendi, et quidquid corporeum, quidquid concretum et admistum est ab eo longissime removendi, cui etiam bonorum omnium perfectam vim et copiam tribuerunt, ut ab eo, tanquam a perpetuo quodam et inexhausto fonte bonitatis ac benignitatis, omnia ad omnes creatas res atque naturas perfecta bona dimanent; quem sapientem, veritatis auctorem et amantem, justum, beneficentissimum, et aliis nominibus appellaverunt, quibus summa et absoluta perfectio continetur; cujus immensam et infinitam virtutem, omnem complentem locum et per omnia pertinentem esse dixerunt.* Ed in vero quanto falsa, altrettanto ingiuriosa è alla mente umana ed alla verità stessa la insidiosa pretensione di coloro li quali vogliono che non mai sorgesse in tutta l'antichità e neppure in mente de' più chiari ingegni vera idea d'immaterialità, che distinguesse la Divinità stessa dal complesso delle nature corporee, quasi che una sì fatta nozione fosse, per così dire, eterogenea all' umano intendimento, e dovesse aversi in conto di nuovo fantastico pensamento, anzi che concetto d'illuminata ragione, che altramente non avrebbe sfuggito il penetrante acume di tanti celebri Filosofanti.

Dall'esame che qui si produce delle dottrine della Setta Jonica e della Pitagorica, chiaramente apparisce quanto alto si era di già sollevata la Filosofia di que' tempi nella contemplazione di sì fatte sublimi verità; del che non dubitò S. Agostino sovra lodato rendere una ben pregevole testimonianza; sebbene per la debolezza della umana ragione vi accoppiassero gravissimi errori, come egli nota,

e come in più luoghi si avverte nel corso di questo esame: laonde le lodi che si danno a que' Filosofi, non cadono già sul complesso delle loro dottrine, ma unicamente su quel tanto di vero e di ragionevole che seppero contrapporre agl'insani errori dell'ateismo e del materialismo. La mescolanza di questi errori ha somministrato un forte argomento onde fare spiccare l'insigne differenza che la Cristiana Filosofia innalza sovra la sapienza del secolo, conforme all'insegnamento del Catechismo Romano nell' art. citato, n. 4; del che si è detto in più luoghi di queste ricerche, e più espressamente nell' epilogo di quest' opera, *Del discernimento della Religione*.

2. *Pag.* 22, nota (1). L'instituzione del culto, secondo Plutarco, potè essere simbolica, ma non perciò fu il culto men superstizioso, e parte ne fu una patente assurdissima idolatria presso quelle cieche nazioni.

3. *Pag.* 121. — L'argomento del Pitagorico .... è al certo convincentissimo. — S'intende contro il sistema degli Atomisti, che si prende ad oppugnare, li quali ammettevano corpicelli indivisibili, e pure composti di parti attuali; ma di niuna forza è l'argomento nel sistema Aristotelico, che non ammette nel continuo parti attuali, ma soltanto possibili; talchè il continuo risulti non dalla unione delle parti, ma piuttosto dalla natura del continuo derivi la possibile divisione delle parti.

4. *Pag.* 133. — La unità era chiamata sostanza. — Questo nome di sostanza si adatta pure propriamente non solo alli principj costituenti, ma anche al composto che ne risulta.

5. *Pag.* 159. — E quando Platone stesso dice, la mente non esser soggetta al moto di traslazione; il che appunto è proprietà di una sostanza propriamente una, indivisibile, incorporea? — Si tratta del moto di traslazione, ossia locale; inteso nel senso *univoco*, in cui conviene alli corpi, che sono commensurabili allo spazio che percorrono; conforme a ciò che insegna S. Tommaso in più luoghi, e segnatamente nella P. I, qu. 53, art. 1: *Dicendum quod Angelus beatus potest moveri localiter; sed sicut esse in loco aequivoce convenit corpori et Angelo, ita et moveri.* Così pure S. Agostino (l. VIII *de Gen. ad litter.* c. 20): *Spiritalem creaturam corporali praeposuit: quod spiritalis tantummodo per tempora mutari posset, corporalis autem per tempora et loca .... omne autem quod movetur per locum, non potest nisi et per tempus simul moveri: et non omne*

quod movetur per tempus, necesse est etiam per locum moveri.

6. *Pag.* 190. — Si è la sapienza stessa di Dio. — In quanto la verità obbiettiva in Dio non è realmente distinta dall'atto stesso del divino intelletto.

7. *Pag.* 201. L'espressione di Clemente Alessandrino, *Atque haec quidem sufficiunt ad Dei agnitionem*, dee intendersi in questo senso, che quel raggio di verità che riluce nella idea di Dio, quale veniva spiegata nella Scuola Pitagorica, era sufficiente a confondere gli stolti errori della Gentilità intorno alla natura di Dio e alla pluralità degli Dei; e nel soggiungere, *Quae ab ipsis quidem Deo inspirante scripta*, si accenna quel lume di ragione che viene da Dio, e che non fu del tutto spento, sebbene ottenebrato per lo peccato; in virtù del quale disse anche S. Paolo: *Deus enim illis manifestavit.* Su di che scrive S. Tommaso (in cap. I *ad Rom.* lect. VI): *Sic ergo Deus illis manifestavit; vel interius infundendo lumen, vel exterius proponendo visibiles creaturas, in quibus, sicut in quodam libro, Dei cognitio legeretur.*

8. *Pag.* 204. Rimane ancora dubbio ed oscuro, se Pitagora prendesse il nome di emanazione in quel secondo senso, cioè di produzione di cosa da un principio, in cui sia essa contenuta in maniera eminente, e per cui avviene che la cagione dia l'essere all'effetto senza diminuzione alcuna, o comunicazione del suo proprio essere; il quale senso potrebbe conciliarsi colla vera idea della creazione, in quanto che il dare l'essere senza diminuzione o comunicazione della causa producitrice, in cui l'effetto sia contenuto in maniera eminente, importa una produzione dal nulla, che è il distintivo carattere della creazione. S. Tommaso nega una tale nozione agli antichi Fisici; ma la concede a Platone e ad Aristotile (presso Silvio in I. P. qu. 45, art. II). Sant'Agostino (lib. VIII *De Civit.* c. 9) non mostra difficoltà di stenderla anche agl'Italici ed a' Pitagorici. *Quicumque igitur Philosophi de Deo summo et vero ista senserunt, quod et rerum creatarum sit effector... sive Platonici accommodatius nuncupentur... sive tantummodo Jonici generis, qui in eis praecipui fuerunt ista senserint; sicut idem Plato, et qui eum bene intellexerunt; sive etiam Italici propter Pythagoram et Pythagoreos, et si qui forte alii ejusdem sententiae identidem fuerunt..., eos omnes ceteris anteponimus, eosque nobis propinquiores fatemur.*

Per togliere un soggetto sì rilevante le ambiguità che sulla voce di emanazione presso gli Antichi si sono eccitate da qualche moderno scrittore che poco conto fa dell'autorità de' Padri e Dottori della Chiesa, sono da notare le cose seguenti: I. Che il nome di emanazione si può in sano senso adattare alla creazione dal nulla, come da S. Tommaso (I. P. qu. 45, art. I): *Non solum oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus: et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis.* II. Che il dire che le creature sono prodotte o procedono dalla essenza di Dio, come da causa universale attiva, non significa una preesistenza delle creature nella essenza di Dio secondo il proprio essere, o qualunque parte del proprio essere; ma secondo che l'effetto dicesi eminentemente contenuto e preesistente nella sua causa, conforme al detto di S. Tommaso (I. P. qu. 14, art. V): *Quicumque effectus praeexistunt in Deo sicut in causa prima.* Onde viene a spiegare qualmente Iddio conosce le cose create in sè stesso. III. Che pertanto la produzione dell'Ente, quanto alla totalità del suo essere, non suppone, anzi esclude ogni soggetto preesistente, da cui, come da principio materiale, abbia potuto trarsi; come dice San Tommaso (qu. 45, art. I): *Si consideretur emanatio totius Entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi.* IV. Che pertanto alla espressione usata dagli Antichi, nel dire che il mondo fu estratto dalla causa universale, quale si riferisce (pag. 208 e seg.); per prevenire ogni ambiguità e pericolo d'errore, deesi sostituire l'espressione propria e comune, cioè che le creature eminentemente contenute nella essenza di Dio *tamquam effectus in causa universali activa*, sono quanto alla totale loro entità prodotte *ex non ente*, cioè dal nulla, come più volte si è ripetuto in tutto il corso di questa opera.

EPISTOLA AUCTORIS

AD JACOBUM BRUCKERUM

PRO EJUS EXPLICATIONE SYSTEMATIS EMANATIONIS PYTHAGORICAE

CUM ADNOTATIONIBUS ROMANI EDITORIS

CL. VIRO JACOPO BRUCKERO

HYACINTHUS SIGISMUNDUS GERDIL

S. P. D.

Nonnisi superioribus hisce diebus ab humanissimo viro, mihi tibique amicissimo, Cl. Dutens (1), *accepi, editum a te in lucem fuisse volumen sextum accessionum ad Criticam tuam Philosophiae Historiam* (2). *Librum diligenter conquisivi, atque ad me delatum cum magno jucunditatis fructu pervolutare cepi. Quod in eo scriptionem meam italicam non sine aliqua nominis mei et operis laude commemoraveris, id totum tribuo praestanti humanitati tuae* (3). *Quod in nonnullis rebus ad*

(1) *Ludovicus Dutens, vir quemadmodum illum Bruckerus appellat (in vol. VI* Historiae Criticae Philosophiae, *pag.* 903), doctissimus, multaeque leotionis et acris judicji, *magnam sibi existimationem peperit opere Lutetiae Parisiorum edito an.* 1776, *cui titulus est:* Origine des Découvertes attribuées aux modernes. *In hoc amicorum suorum Gerdilii et Bruckero magna utriusque cum laude, non semel meminit.*

(2) *Hic est integer voluminis titulus:* Jacobi Bruckeri Reg. Soc. Scient. Berolin. membri Historiae Criticae Philosophiae Appendix, accessiones, observationes, emendationes, illustrationes atque supplementa exibens .... *Lipsiae, impensis Haered. Weindemanni et Reichii, MDCCLXVII.*

(3) *In epistola ad Lectorem loca aliquot* Historiae Criticae *jam protulimus, in quibus Cl. Bruckerus, licet a Gerdilii sententiis non raro dissentiens, ejus tamen ingenium, eruditionem, elegantiam, suavitatem, religionem summis laudibus extollit. Sed longum esset afferre singula; nam integras quandoque sexti sui voluminis paginas in ejus doctrinis et opinionibus exponendis insumit. Hic unum selegisse sufficiat, quod proprius hujus epistolae Auctoris nostri ad*

veterum Philosophorum sententias pertinentibus ea refellenda sumseris, in quibus ego a Te dissenseram, id vero non iniquo animo fero, qui sciam in ea remotissimorum temporum vetustate et monumentorum inopia multa latere abdita, quae vix in apertam veritatis lucem extrahi queant, et in quibus proinde alios alia sentire mirum videri non debeat (1). *Unum doleo, quod*

Bruckerum datae argumentum attingit; illius scilicet in Philosophiam Pythagoricam commentationes. Sic igitur ait pag. 262: His (*qui de Pythagora ejusque secta olim scripserant*) ex recentissimis scriptoribus addenda V. Cl. Hyacinthi Sigismondi Gerdilii, in R. Universitate Taurinensi professoris celeberrimi industria, qui in eleganti *Introductione ad studium Religionis* diligenter multa, cum quae vitam et historiam Pythagorae concernunt, tum quae ipsius Philosophiam tangunt, magno conamine attulit, eo potissimum spectantia, ut purioribus dogmatibus revelationis, veterisque traditionis Samius Philosophus videatur vicinior; ad quae in sequentibus paucis, quantum pagellae hae patiuntur, respiciemus etc., *quippe* fuse et more suo eleganter vir doctus in hoc campo versatus est. *Ceterum Bruckero a Gerdilio dissentiendi haud semel caussam praebuit, quod hic primorum quandoque Ecclesiae Patrum Justini, Clementis Alexandrini, Origenis, aliorumque hujusmodi, qui veterum Philosophorum placita referunt, testimoniis utitur; quod illi, utpote Protestanti, minus arridet. Quare* non invidemus (*inquit* pag. 270) illi credulitatem, moribus hujus generis hominium (*Catholicorum*) solennem, et ex usu partis, quam sequuntur, receptam; nobis autem Protestantibus (*hos enim alio loco suae Parti velut nobiliori et prudentiori opponit*)

Non licet esse tam disertos
Qui musas colimus severiores.

Verum si ipsa nobis non invidet credulitatem *nostram, qua non pientissimorum modo, sed etiam eruditissimorum Ecclesiae Doctorum auctoritatem magni facienda existimamus; neque nos vicissim* severitatem *hanc suorum ipsi invidemus, qua* ne caeco (*ut ejus verbis utar*) traditionis ineptae obsequio sacrificent, *illam parvi pendunt atque aspernantur; perinde ac si homines eum eruditione et ingenio, tum fide et diligentia praestantes, qui tot ante nos saeculis, ac vigentibus adhuc Ethnicorum philosophorum Sectis vixerunt, quique, quod majus est, priscorum scriptorum volumina, postea deperdita, legerunt, horum doctrinas probe discere, posterisque relinquere nequiverint.*

(1) *Quod Cicero sapienter sciteque profitetur philosophantem se* et refellere sine pertinacia, et refelli sine iracundia paratum esse (Tusc. Quaest. *II, cap.* 2); *id, raro exemplo, in eorum contentionibus dissentionibusque, nobilissimum hoc Philosophorum par egregie praestitit, Gerdilius et Bruckerus. Nam Bruckerus non minus aequo animo redargui se ac refelli a Gerdilio passus est, quam hic ab illo: quemadmodum ipsemet passim testatus in cit. Vol. VI,*

notatione ad pag. 644 *adjecta*, *cum adversus alium scriptorem disceptares*, *memoraveris* explicationem Gerdilii supra adductam, emanationem et creationem ex nihilo parum differre (1). *Ego nusquam dixi, aut sensi unquam parum differre emanationem creationemque ex nihilo. Illo ipso loco, quem innuis, nempe ubi egi de mundi productione ex mente Pythagorae, quemadmodum doctissimi viri passim non dubitarunt, multa quae in veterum gentilium Cosmogoniis ac Theogoniis occurrunt, ex depravata primae originis rerum traditione repetere; ita ego existimavi fieri potuisse, ut pervagatum emanationis systema ex eodem fonte, scilicet ex depravata creationis traditione ortum duxerit. Nimirum haec mea sententia fuit; 1. veteres Patriarchas post diluvium primi ortus rerum, atque adeo creationis ex*

in primisque pag. 272, *ubi ait:* quod iter Pythagorae in Joniam, maxime ad Thaletem et Anaximandrum attinet, quod incertum esse et dubium, rationibus probavimus, quas confellendas sibi sumpsit elegantissimus et humanissimus Gerdilii calamus, facile possumus concedere, problematice in utramque patrem posse de eo disputari, etc.

(1) *Operae pretium duco integrum locum exscribere, ut appareat quam non modo justa aut potius necessaria, sed etiam lenis ac moderata sit haec Gerdilii querela. En igitur Bruckeri verba:* Exemplum capiet lector ex iis quae Auctor (*Anonymus Gallus*) Parte II, etc., de origine systematis emanativi, ejusque impietate et falsitate erudite disseruit, quae invictis rationibus dudum probaveramus. Quo pacto deseruit explicationem. Cl. Gerdilii supra adductam, emanationem et creationem ex nihilo parum differre; in qua haeresi haud paucos fuisse Judaeos et Christianae quoque Ecclesiae Doctores summus persuasissimi. Et hoc quidem respectu mitius judicium merentur, etc. *Porro qui* impietatis *notam* systemati emanativo, *et quidem meritissimo, inurit, quique haeresim illam, quae* emanationem cum creatione ex nihilo *pene confundit, Gerdilio appingit; non ne hunc satis manifeste impietatis insimulat? Numquid igitur potuisset vir religiosissimus tam injuriosam sibi inustam notam silentio ferre? Silere perinde fuisset ac fateri. Verum quam longe absit, ut Gerdilii explicatio res tam dissitas confundat, etiam qualis ab ipsomet Bruckero* supra allata *fuerat, nedum ex epistola hac Gerdilii, sed ex ipsius lectione Bruckeri, ad quem proinde ille provocat, luculenter evincitur; licet vir Germanus subtilissimam ab eo excogitatam Pythagorei* de emanatione *systematis explicationem, non satis accurate in linguam suam patriam transtulerit. Confer, si lubet, caput IX Gerdilii* de secta Italica *cum additionibus Bruckeri ad Part. II, lib. II, cap. X,* de secta Italica *sect. I, de vita Pythagorae pag.* 302 *et seq.*

nihilo memoriam posteris commendavisse: 2. *hanc traditionem in divinis deinceps Mosis libris consignatam, puram incorruptamque ad nos manasse:* 3. *eamdem apud reliquos populos sive Philosophorum commentis, aut Poetarum involucris, sive crassiore vulgi sensu mox vitiatam esse, ex eaque depravatione non omnia, sed plura enata esse eorum portenta, quae inter Ethnicos viguerunt. Eodemque pacto non absonum existimavi ex depravata traditione creationis ex nihilo absurdissimum emanationis systema prodiisse* (1). *Itaque ex mea sententia tantum differt emanatio a creatione ex nihilo, quantum differt veritas a veritatis depravatione: quippe in traditione creationis ex nihilo certissimam veritatem, in emanationis systemate certissimae verissimaeque traditionis depravationem agnovi: neque id novum, ut impius error ex depravata veritatis intelligentia enascatur. Quod attinet ad Pythagoram, dixi probabiliter conjici posse, Philosophum illum emanationem adstruxisse non eo modo quo ex magis recepta et obvia intelligentia divinae substantiae diffusionem significat, sed alio sensu ad creationis notionem accommodatiore, quo res a Deo manare intelliguntur tanquam a primo principio, non substantiae suae diffusione, sed actione qua res producit ex nihilo* (2). *Sive autem illa benignior mentis Pythagorae interpretatio vera sit, sive falsa, non propterea mihi unquam venit in mentem, emanationem, prout ex communi et obvia intelligentia diffusionem divinae substantiae significat, parum differre a creatione ex nihilo. Siquidem, ut jam notavi, tantum, mea sententia, differt emanatio a creatione ex nihilo, quantum a veritate veritatis ipsius depravatio. Quo circa tu etiam, Vir doctissime, pro ea quam profiteris animi aequitate, post allatam creationis ex nihilo veram expressamque notionem* (*pag.* 303), *concludis:* Quem primum religionis in paradiso articulum fuisse, postea per

(1) *Videsis citatum caput IX, Gerdilii libri II, Part. I*, Introduzione allo studio ec., § *IX*, della Produzione del mondo secondo Pitagora, *hujus II volum. pag.* 203.
(2) Ibidem, pag. 212.

divinam relationem scriptis Θεοπνεύστους nobis traditum et ad nos transmissum pius quilibet intelligit, et nemo pro eo ardentius militat, quam Gerdilius (1). *Et quidem si hujus loci memores futuros putarem quotquot illam postea notationem lecturi sunt, rem patienter tulissem; neque molesta interpellatione praeclaris tuis gravissimisque studiis moram per me injici voluissem. Nunc vero cum facile evenire queat, ut multi in eam notationem incurrant, cui ad illum locum nunquam forte oculos aut mentem adjicient, nollem quemquam testimonii tui fide et auctoritate in id induci, ut arbitretur me in hac sententia versari, a qua semper abhorrui, emanationem et creationem ex nihilo parum differre. Neque te id velle illa tua, quam dixi, aequitas animi mihi omnia persuadet. Quamobrem, Vir clarissime, velim ut prima operis tui editione, quae futura est, illa verba in illa notatione patiaris deesse. Non te morabor pluribus verbis, unumque rogabo, ut longioris hujus epistolae molestiae ignoscas, meumque in te studium animumque gratum habere velis. Vale.*

Augustae Taurinorum die VII *Augusti* MDCCLXIX.

(1) *En integer Bruckeri locus:* Quis enim adeo communius cogitandi et paulisper abstrahendi a notionibus confusis et vocibus nihili, quibus vulgus tantum utitur, facultate adeo privatus est, ut nesciat, creationem ex nihilo nullum subjectum materiale, ex quo educta sunt omnia, et a caussa Efficiente producta, poscere, sed tantum evicta necessaria Entis infiniti, et maxima potentia, sapientia atque bonitate instructi, existentia, ex ejus sola voluntate liberrima, atque dispositione sapientissima rerum omnium originem ex nihilo derivare? quem primum Religionis in Paradiso articulum fuisse, postea per divinam revelationem scriptis Θεοπνεύστας nobis traditum et ad nos transmissum pius quilibet intelligit, et nemo pro eo ardentius militat, quam optimus Gerdilius. *Hactenus Bruckerus, qui non poterat profecto magis disertis expressisque verbis non solum rectam Gerdilii de Mundi productione ex nihilo sententiam, sed acre flagransque in ea tuenda studium asserere. Neque secus poterat qui pagina antecedente ejus generatim* pium pro religione et revelatione fervorem, atque laudabile diligentiam *omnino probaverat atque extulerat. Quid igitur? Dicendum est plane, non consulto et malitiose, sed imprudenter et oscitanter (quippe* opere in longo fas est obrepere somnum) *tam gravem apertamque calumniam, ex prudentissimi alioquin aequissimique Scriptoris calamo excidisse.*

FINE DEL VOLUME SECONDO

INDICE

DEL SECONDO VOLUME

INTRODUZIONE
ALLO STUDIO DELLA RELIGIONE

PARTE PRIMA

ESAME DELLE OPINIONI DEGLI ANTICHI FILOSOFI SULL' ESISTENZA E PROVVIDENZA DI DIO, SULLA SPIRITUALITÀ ED IMMORTALITÀ DELLE ANIME UMANE.

LIBRO PRIMO

DELLA SETTA JONICA

LIBRO SECONDO

DELLA SETTA ITALICA

INDICE

DELLE MATERIE

Il numero romano indica il volume, l'arabico le carte.

D

E

F

G